《哲学笔记》注释

下 册

黄枬森 主编

北京大学出版社

.2
8
2

《哲 学 笔 记》

注　　释

下　　册

黄枬森　主编



北京大学出版社

《哲学笔记》注释

北京大学出版社出版
(北京大学校内)
新华书店北京发行所发行
北京印刷三厂印刷
850×1168毫米 19.5印张 492千字
1981年12月第一版 1981年12月第一次印刷
印数 1—20000 册

统一书号：2209·1 定价：2.20元

下　　册

三、费尔巴哈《宗教本质讲演录》一书摘要……………………（ 1 ）

四、黑格尔《哲学史讲演录》一书摘要……………………………（ 50 ）

五、黑格尔《历史哲学讲演录》一书摘要…………………………（154）

六、黑格尔辩证法（逻辑学）的纲要〔小逻辑（哲学全书）的目录〕……………………………………………………（175）

七、拉萨尔《爱非斯的晦涩哲人赫拉克利特的哲学》一书摘要…………………………………………………………（183）

八、谈谈辩证法问题（简介和注释）……………………………（200）

九、亚里士多德《形而上学》一书摘要……………………………（224）

十、费尔巴哈《对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》一书摘要……………………………………………（241）

三、费尔巴哈《宗教本质讲演录》

一 书 摘 要

第53页

序言后注明的日期是1851年10月1日——费尔巴哈在这里说明他为什么不参加那个有着“可耻的、如此无成效的结局”的 1848 年革命。1848年革命的地点和时间是不合适的，立宪主义者指望从君主的诺言中得到自由，共和分子指望从自己的意愿中得到自由（“只要愿意有一个共和国，共和国就会实现”）……

“如果革命再次爆发，而我积极参加的话，那时你们可以……确信：这次革命是胜利的革命，君主制度和等级制度的末日审判已经到来。”

费尔巴哈不懂得1848年的革命

德国1848年革命是在法国革命的影响下爆发的，但这次革命是德国社会经济发展的必然结果，是符合历史发展趋势的。这次革命之所以失败，主要是由于资产阶级的背叛，小资产阶级民主派的动摇和妥协，无产阶级本身在政治上、组织上的软弱以及起义军在战略上的错误。马克思和恩格斯积极地参加了这次革命，并高度评价了这次革命的巨大历史意义。

但是作为革命的资产阶级民主派的费尔巴哈，却没有积极参加德国1848年的革命，而且对这次革命作出了错误的评价。

首先，费尔巴哈认为德国1848年革命的时机并没有成熟，它

仅仅是“立宪主义”者、“共和分子”这些人的主观愿望造成的。他说：“三月革命仍旧还是基督教信仰的果实，虽然也是非法的。立宪党人相信，只要对君主说‘要自由，要正义！’便立刻会有正义与自由。共和党人相信，只要愿望有共和国，就可以产生出共和国；他们就是这样相信，共和国是可以凭空产生出来的。立宪党人把基督徒对行奇迹的圣语的信仰移置到政治领域中来，而共和党人则把基督徒对奇迹作用的信仰移置到政治领域中来。”（《费尔巴哈哲学著作选集》下卷第502页，本篇以下引文凡引自此书者只注明卷数页码）费尔巴哈把1848年革命失败归罪于“这次革命没有任何地点感和时间感”（同上）。他说这就是为什么他没有积极参加1848年的革命运动的理由。

其次，费尔巴哈认为1848年革命的失败，使这次革命失掉了任何意义。他说这次革命造成了“可耻的、如此无成效的结局”。在费尔巴哈的眼中，只要民主共和国这一条没有实现，便一切等于零。他不懂得1848年革命对促进德国统一、打击封建制度的重大意义，不了解1848年革命失败的真正原因。他没有看到无产阶级和城乡贫民在这次革命中的巨大作用，而仍然把希望寄托在资产阶级和小资产阶级身上，因而他根本无法了解革命对锻炼和组织无产阶级的意义。

正因为费尔巴哈对德国1848年革命作出了错误的完全否定的评价，所以列宁说：“费尔巴哈不懂得1848年的革命”。

第54页

在我看来，感性就是“物质东西和精神东西的真实的统一，这种统一不是臆想的和人造的，而是实际存在着的，因此，在我看来，它具有和现实同样的意义”。不仅肠胃是感性的东西，而且头脑也是感性的东西。

费尔巴哈所谓的“感性”

作为唯物主义者的费尔巴哈，特别强调感性的作用。他认为

物质、自然是我们认识的唯一对象，感觉是我们认识的基础和出发点。他把自己的哲学看作是“感性的复兴”，称自己的哲学为“感性哲学”。列宁摘录的这一段话表现了一个唯物主义者对感性的观点。

费尔巴哈认为感性是宗教的本质，因为上帝是一个感性的实体，亦即幻想中的直观的对象，并责备黑格尔哲学把思维、理性看作宗教的本质，因而把宗教中本质的东西和非本质的东西完全弄颠倒了。费尔巴哈进一步指出，有些人一谈到感性就表现出不安和轻蔑，就认为感性的东西总是低级的情欲的东西，他认为这是不公正的，并说道：“我请求这些人深思熟虑一下：不仅是脏腑，而且头脑也是感性的东西啊！”（下卷第514页）这就是说，不仅饥寒温饱是感性活动，而且思维也离不开感性活动，因为思维必须以感性材料为依据。紧接着，费尔巴哈就对“感性”一词作了唯物主义的说明：感性是“物质东西和精神东西的真实的统一”。显然，他在这里肯定感性活动把主观世界和客观世界联系起来了，感性是二者之间的桥梁，感觉是客观世界的主观表现。列宁的旁批：“费尔巴哈所谓的‘感性’”，看来是赞同费尔巴哈的这一思想。

第55页

人们反对我的«基督教的本质»，说我主张人不依赖于任何东西，“反对所谓我妄自把人神化的主张”。“人所认为先于自己的存在物……正是自然界，而不是别的，不是你们的神。”

«基督教的本质»是费尔巴哈的主要著作，1841年问世。这本书对马克思和恩格斯从唯心主义者向唯物主义者转变起了极大的促进作用。恩格斯说“它直截了当地使唯物主义重新登上王位”（«马克思恩格斯选集»第4卷第218页）。

费尔巴哈在«基督教的本质»一书中指出，我们的宗教幻想

所创造出来的最高存在物，乃是我们自身本质的虚幻反映。这就摆脱了在他之前的无神论者，包括法国十八世纪机械唯物论者和空想社会主义者的一个共同弱点，即不是简单地宣布神只是一种捏造，而是揭示出神是拟人的，神和宗教在人世有着自己的根基、根源。

但费尔巴哈的无神论是人本主义的，神的拟人性在他那里是拟一般的人、抽象的人、无阶级性的人。马克思和恩格斯指出过费尔巴哈的这一缺点。

在《宗教本质讲演录》第三讲中，费尔巴哈谈到《基督教的本质》一书的缺点。但他谈的不是马克思和恩格斯从历史唯物主义观点上所指出的那些缺点，而是指他在这本书中没有谈到自然界，没有把人和自然界联系起来。列宁所摘录的两句话，前一句是对批评意见的转述，后一句是费尔巴哈的观点。

费尔巴哈说，在《基督教的本质》中只谈到人的本质，并且直接从人的本质开始他的著作，而把自然界撇开不谈，漠视了自然界。他说这样就使一些人钻了他的空子，说他把人看成是从虚无中产生的，是无所依赖的，是“将人神化”。实际上他根本没有这种观点。

费尔巴哈说，人是不能自己创造自己的，而是有所依赖的、被创造的，这当然是正确的。但他说批评者并不是站在唯物主义立场上，而是站在宗教的立场上来批评他。他说：“我同你们一样地，甚至比你们更清楚地知道，被设想为不依赖于任何东西而自在地存在的、绝对的属人的实体，乃是一种无稽之谈，是一种唯心主义的妄想。但是那个做人的前提的、人必然要与之发生关系的、否则就不能设想人的存在和本质的实体，先生们，不是别的，正是自然界，而不是你们的上帝。”（下卷第521页）费尔巴哈的意思，简单说就是：自然界创造了人，而不是上帝创造了人。在这里，他明确地指出人是自然界发展的产物，这一观点列宁显然是赞同的。

第56页

“人所依赖的东西……就是自然界，即感觉的对象……自然界通过感觉而使人产生的一切印象……都能成为宗教崇拜的动机。”

费尔巴哈认为人们对自然神的崇拜，例如崇拜风神、雨神、太阳神等等，不过是把自然力神化和绝对化的结果；对基督教上帝的崇拜，认为上帝是仁慈的，全知、全能、全在的等等，不过是把人本身所具有的属性客观化、绝对化的结果。每个人都有这方面的属性，不过在个别人身上是有限的，在上帝那里是无限的。所以费尔巴哈说：“神学就是人本学和自然学”（下卷第523页）。

那么，为什么人们对自然界或人本身的特性会作出这种虚幻的反映呢？上帝的观念是怎样产生的呢？他说：“人的依赖感是宗教的基础。”（下卷第526页）例如人们崇拜太阳，是因为太阳的光和热给人和生物以生长的源泉。费尔巴哈认为由于人的这种“依赖感”，动物也成为宗教崇拜的对象，因为动物是人所必需的东西，没有动物，人就不能生存，更不消说过人的生活了。费尔巴哈认为“依赖感”还包括恐惧、爱、感激、尊敬等心理上的感觉。人不仅崇拜对人有益、给人带来幸福的对象，也崇拜自然界中使人感到恐惧的事物和现象。因此，费尔巴哈认为，“人所依赖的，人所自觉和自知依赖的，就是自然界，就是感官的对象。因此，下面这种情况乃是完全自然的，即自然界通过感官在人身上所造成的一切印象，即使仅仅是基于个人的独特癖性所造成的印象，也能够成为并且事实上确实成为宗教崇拜的对象”（下卷第545页），这就是上面列宁摘录的那段话。

费尔巴哈这段话的意思是说，他不想把宗教崇拜的对象即自然神弄成某种抽象的、灰色的东西。人所依赖的自然界，乃是一个感性的对象，它在人身上所造成的一切印象，都可成为宗教崇

拜的原因或对象。例如，宝石的光辉，黑夜的恐怖，森林的幽暗和寂静，海洋的深不可测，以及动物姿态的特异性、奇怪性、可爱性和可怕性所激起的印象、激情和情绪都可成为宗教崇拜的要素。总之，“自然界中一切奇异的和显著的现象，一切使人瞠目结舌、震撼迷惑、燃起幻想、激发惊异，以及以特殊的、不平常的、不可能的方式刺激人的感情的东西，都对宗教的产生发生一定的影响，并且都能成为宗教崇拜的原因和对象”（下卷第 546 页）。

不过，费尔巴哈接着说，由惊异、赞叹自然界奇异现象而造出的神，只不过是宗教上的陨石或流星。“只有当人们开始转向对象的这样一些特性，这些特性经常不断地使人想起他对自然界的依赖，不断地在感性上使他感觉到没有自然界他就不能存在；只有当人拿这些特性当作自己崇拜的对象，只有在这时候人才提高到真正的、经常的、历史的、具有正式仪式的宗教。例如，只有当太阳不是为了它的光辉灿烂，不是仅仅为了它的使人目眩而被崇拜，而是为了它是农业的最高原则、是时间的尺度、是自然秩序和社会秩序的原因、是人的生命的显而易见的根源，简言之，即是为了它的必需性、有益性而被崇拜的时候，太阳才是真正的宗教崇拜的对象。”（下卷第 547 页）这就是说，人对自然神的崇拜即使有着心理上的或感官上的一些因素，但最根本的还是由于人的依赖感。只有把对自然界的膜拜提高到依赖感的意识上，它才能成为真正的宗教。

费尔巴哈不了解宗教产生的社会根源、阶级根源，但他对宗教产生的认识论根源的分析是细致的、深刻的，列宁对这些话看来是肯定的。

第56页

我所理解的利己主义不是“市侩和资产者”的利己主义，而是和自然界、和人的理性相一致的哲学原则，它反对“神学的虚伪、宗教的和思辨的幻想、政治上的独裁”，参看第64页，非常重要。

“利己主义”及其意义

费尔巴哈把“依赖感”看作是宗教的基础，认为人对神的崇拜实际上是对自己的崇拜，人正是出于对自己的有用、有利而去崇拜某种对象。因之，费尔巴哈认为宗教崇拜有一个最隐蔽的最后的根据，即人的利己主义。费尔巴哈说这就使得一些伪善的神学家大发雷霆，认为他把宗教庸俗化了。他解释说，他所说的利己主义并非这个词的惯常意义，不是指“市侩和资产者”那种庸俗的、损人利己的、贪得无厌的利己主义。相反，正是“对抗神学的伪善、宗教的和思辨的幻想、政治的野蛮和专制等向人所提出的一切非自然的和非人的要求”（下卷第551页），因为他所说的利己主义是指“人争取自己的地位”，是“人对自己的爱，即对人性本质的爱”。所以这种利己主义是符合人的本性的。他说人生来就有追求幸福生活的愿望，这种愿望必须满足和发展，否则人就不能成为真正完善的人。费尔巴哈在这里所说的人的本性即指作为生物学上的人的自然需求，费尔巴哈把人的这种需求作为自己哲学的基础。所以他说“利己主义”是和自然界、人的理性相一致的哲学原则。

费尔巴哈还把他的利己主义说成是“合理的利己主义”，它要求人们在追求个人幸福、个人利益时，必须考虑到别人同样有追求幸福的意向，亦即应当关心别人的幸福，承认别人的利己主义。费尔巴哈认为，人们只有满足了别人追求幸福生活的愿望，才能满足自己的愿望。因此，为了尊重别人的幸福，满足别人追求幸福的愿望，人们必须“自我克制”追求幸福的愿望，并且在

“对他人的爱”中寻求自我满足。费尔巴哈所谓人人幸福即是以这种“合理的利己主义”为根据的。

在这里，费尔巴哈区分了两种利己主义。一是自私自利、损人利己的资产者的利己主义，这里包括封建贵族、地主以及跟封建势力勾结的大资产阶级的阶级要求。一是革命的资产阶级民主派所提出的要求，这里包括中等的资产阶级和小资产阶级的阶级要求。而后一种利己主义的内容就是向封建阶级要求自由、平等和博爱。费尔巴哈对利己主义的这种区分有一定的意义，反映了不同阶级的利益和要求。费尔巴哈的利己主义在反对束缚个性的封建制度和教会势力的斗争中，起了一定的积极作用。列宁说“非常重要”，可能就是这个意思。但是费尔巴哈的利己主义是从人类生物学的本性中抽引出来的哲学原则，没有从具体的社会历史条件中来考察人的需求，没有看到人是社会的生物，排斥了人的阶级性，因而是错误的。特别是当反封建的任务已完成，资产阶级已登上统治者的宝座时，它的积极作用也就随之消失了。恩格斯在«费尔巴哈与德国古典哲学的终结»一书中对费尔巴哈的“合理的利己主义”进行了马克思主义的分析。

第57页

第107页末……“自然界是原初的、第一个和最末一个存在物”……

这是«宗教本质讲演录»第十讲中的一段话。费尔巴哈说他的«宗教的本质»，“至少第一部分，所负的任务就是要指出：自然界是一种原始的、最初的和最终的本质”（下卷第584页），这是纯粹唯物主义的观点。费尔巴哈认为自然宗教，即以自然界作为崇拜对象的宗教，实际上早已说出了这一观点，至少是以这一观点为基础，从而也就否定了创造自然界的神的存在。

他说，自然宗教中的宗教感就是对被崇拜对象的依赖感，而这种依赖感的对象就是自然界。信奉自然宗教的人不仅把自然界

当作构成他们现在的生存条件而加以崇拜，而且也把自然界当作他们所从出的东西加以崇拜。既然如此，就应当把自然界本身看作无所从出的、非派生的、非创造的、先于人的、先于人的精神的东西。

关于所谓“最末一个存在物”，费尔巴哈在脚注中自己说，“最末的”就是“始端的”。“最末的”并不是指时间而言，而是就对事物根源的追溯过程而言，意即最后的、终极的、最根本的。也就是说，在自然界的背后再没有任何其他的东西。

第57页

……“我认为……在哲学上……感性的东西是第一的；但不是仅仅思辨哲学所谓的第一，思辨哲学所谓的第一是指应该超过其界限的东西而言，这里所说的第一是指非派生的东西而言，是指依靠自身存在着的和真实的东西而言。”

感性的东西＝第一的、自己存在着的和真实的东西

上面一段话表明了费尔巴哈的唯物主义立场。费尔巴哈强调他自己的哲学是感性哲学，是以感性的东西作为第一性的哲学。他说：“我不能承认感性的东西是从精神的东西派生出来，同样我也不能承认自然界是从神派生出来；因为没有感性的东西或在感性的东西以外，精神的东西便什么也不是；精神不过是感官的英华、感官的精粹罢了”（下卷第587页）。所以费尔巴哈说他说的“第一”不是仅仅思辨哲学所谓的第一。他说的思辨哲学亦即黑格尔的哲学。

在黑格尔那里，“第一”也有不同的含义。就他的唯心主义体系来说，是先有理念，然后理念外化为自然和世界，因而精神是最初的、第一性的东西。这里黑格尔的第一性和费尔巴哈的第一性含义并无不同，他们的区别是哲学立场上的区别。但在黑格尔那里，“第一”还有另外一种意思，即费尔巴哈说的“应该被超

过”的意思。这种“第一”就是黑格尔的逻辑范畴三段式运动的“正”或“直接性”的阶段。处在这个阶段的范畴，其特点是潜在、未展开、直接性。范 畴 的 运 动就是要超过这种状态而从潜在进入实在，否则就没有黑格尔的范畴运动。显然，这样一种意义上的“第一性”，不是费尔巴哈所要申明的感性的东西或自然界在精神之先那种意义下的“第一性”，因为自然界是不可能被超过的。超出了自然界还有什么精神呢？

应该指出，费尔巴哈看到了黑格尔把这两种含义混淆了。黑格尔用他的辩证法从理念中推演出自然，这是为他的唯心主义哲学服务的，也就是说，他用这种辩证法论证了精神的第一性，自然、物质的第二性。这当然是一种混淆，他把在他那里逻辑上在先的东西，就当作了时间上在先的东西。费尔巴哈这句话看来就是指出了黑格尔的这种混淆。

列宁在摘录了上面费尔巴哈的那段话之后，并在旁边写上：“感性的东西＝第一的、自己存在着的和真实的东西”，其用意估计有二：一是指出费尔巴哈这句话很好地表明了他的唯物主义立场；二是认为费尔巴哈关于物质、自然、感性的东西等范畴的一些提法对划分唯物主义和唯心主义有着重要意义。如《哲学笔记》第58、60、61、70等页上列宁都把费尔巴哈有关这方面的提法特别标记出来。

第58页

总之，要**注意**……“感觉的真实性和本质性（**注意**）是……哲学的……出发点”……

……“人只有借助自己的感性地存在着的头脑才能思维，理性在头脑中，在脑子里，在感觉的总枢纽中有着牢固的感性基础。”

参看第112页关于感觉的正确性(证据)。

费尔巴哈说自然宗教把自然物崇奉为神，这种神实质上就是人把通过感官而得到的自然的印象、影响对象化、实体化、神化的结果。因此，神是一个感性型的，即可以靠人的感官而见到、听到的。他举例说，太阳或月亮，只是眼睛的对象，眼睛的神，绝不是耳朵和鼻子的对象和神。鼻子崇拜的是天国的香气，它把神弄成靠焚烧祭品的香气生活的东西。眼睛只神化那些明亮的事物，它把神弄成一个光明灿烂的东西。如此，每个感官都只神化了他自己。这个问题的反面也就是说，自然宗教崇拜中的每一个神都显示了感官的真实性。太阳神证明了视感官即眼睛的真实性，雷神显示了听神经的真实性。列宁在长方框中写的“关于感觉的正确性（证据）”，就指费尔巴哈论证了自然宗教的神是感官的真实性的证据。

感觉的本质性指感性是理性的基础，理性离不开感性，正如自然界是思想的基础，思想离不开自然界一样。他说：“感官的真理性和本质性，是与自然界的真理性和本质性或神性相适合的，后者是宗教哲学和宗教史的出发点，前者则是心理学、人本学及一般哲学的出发点。”（下卷第587页）自然界的本质性即自然界的第一性或始基性。因此，费尔巴哈认为“人只有借助自己的感性地存在着的头脑才能思维，理性在头脑中，在脑子里，在感觉的总枢纽中有着牢固的感性基础。”（第58页）

费尔巴哈称自己的哲学为人本学。人本学哲学强调感性，以感性作为出发点，这是与旧的思辨哲学相对立的。后者只承认思维的真实性和本质性，把思维看作世界的全部内容。相反，费尔巴哈宣称，新哲学将实在事物当成它自身的主体，给实在事物和感性事物以绝对独立的、神圣的、第一性的意义。在这里，真实性、现实性、感性三者的含义是相同的。他说，新哲学自觉地承认感性的真实性，把自己建立在感性的真实性上。费尔巴哈明确宣布自己的哲学原则是和唯心主义的思辨哲学相对立的，他的人本哲学，即这里所说的以“感觉的真实性和本质性”为“出发

点”的“一般哲学”，就是唯物主义哲学。

第58页

“«Wesen der Religion»和«Die Grundsätze der Philosophie»就是这样相互依赖的。”

费尔巴哈在这里谈到了《宗教的本质》（1846年）和《未来哲学原理》（1843年）二书的关系问题。

上面这句话出自《宗教本质讲演录》第十讲最后地方。费尔巴哈在这里集中说明自然宗教显示了感性的真实性，并建立在感性的真实性上面。他说，人的第一个信仰即自然宗教的信仰，就是对感性真实性的信仰。人起初只相信那些凭借感性而证实的东西是存在的；最初的神，自然宗教的神就是些感性型的神，太阳和月亮是眼睛的神，雷是耳朵的神。接着他说：“如此，《宗教的本质》便同《未来哲学原理》密切关联起来了。”（下卷第589页）费尔巴哈说这两本书密切关联，就是指两本书关于感性的真实性的观点是完全一致的。

费尔巴哈说：“自然宗教给我们显示了感官的真理，哲学，至少当作人本学的哲学，又给我们显示了自然宗教的真理”（下卷第588页）。这就是说，在费尔巴哈看来，自然宗教实质上也不过是人本学。当《宗教的本质》一书表明了自然界的第一性，表明了感性的真实性和实在性时，它也就做出了人本学的结论，从而同《未来哲学原理》中所提出的人本主义哲学密切联系起来了。费尔巴哈的人本学哲学原理就是否定脱离感性的思维，肯定感性的真实性。他说，他的新哲学即人本主义哲学是从旧的思辨哲学的不可克服的矛盾中产生出来的。思辨哲学的完成者是黑格尔，而黑格尔的逻辑学恰恰表明了抽象的理念是不真实的，理念的真实性在于它的实在性。但什么是理念的实在性呢？费尔巴哈说，理念的实在性就是感性化，感性就是理念的真理。一切都要通过感性才能认识，而思维只有通过感性才能证实。因而思辨哲

学必然让位于新的感性哲学。他说，他的“新哲学是光明正大的感性哲学”（上卷第169页）。感性的真实性成为人本主义哲学的主题。这和《宗教的本质》提出的自然界的本质性和第一性是相呼应的。费尔巴哈说：“感官的真理性和本质性，是与自然界的真理性和本质性或神性相适合的，后者是宗教哲学和宗教史的出发点，前者则是心理学、人本学及一般哲学的出发点”（下卷第587页）。

第58—59页

——费尔巴哈对于别人说他没有给**自然界下定义**的指责作了如下的答复：

“我所理解的自然界是一切感性的力量、事物和存在物的总和，人把这些东西当做非人的东西而和自己区别开来……或者具体地说，不管有神论信仰的超自然的暗示怎样，自然界对人来说就是作为人的生活的基础和对象而直接地感性地表现出来的。自然界就是光、电、磁性、空气、水、火、土、动物、植物、人(这里所说的人是不由自主地无意识地活动着的存在物)，我所理解的‘自然界’就是这样，它不是什么神秘的、模糊的和神学上的东西”（上面所讲的和斯宾诺莎不同）。

可见，自然界＝超自然的东西以外的一切事物。费尔巴哈是杰出的，但不深刻。恩格斯更深刻地确定了唯物主义和唯心主义的区别。

……“自然界就是你所看见的、不是由人的双手和思想创造出来的一切。或者，如果我们把自然界解剖开来，那末自然界就是存在物，或者是存在物和事物的总和，这些存在物和事物的存在和本质就在它们的表现、显露或作用中，而这些存在物或事物的表现、显露或作用的基础不是在思想中，或在意向中和意志的决

定中，而是在天文学的或宇宙的、力学的、化学的、物理的、生理的或有机体的力量或原因中。”

于是问题就归结为物质和精神的对立、物理的东西和心理的东西的对立。

费尔巴哈在《宗教本质讲演录》一书中反复强调自然界是最初的、原始的、非派生的东西。他把自然界看作是无所从出的、非产生的、永恒的、第一性的实体；是人类生存的基础，为人所依赖的、不能与之分离的东西，是作为人的前提、原因和根据的东西。不仅如此，自然界还是人的精神的源泉。他说：“既然精神是人的一种活动，不是什么自为的实体，既然精神是与肉体分不开的，而且非有器官不可，那么，可见精神只能导源于自然的本质，而不是导源于神……”（下卷第657页）。他还把自然界看作是一个统一体，说：“物理学家和生理学家，现在对于有机自然界和无机自然界中好多的现象还未能解释，但是，能够因此推论说：这些未能解释的现象，与其他能够解释的现象不同，是没有物理学上和生理学上的基础么？自然界果真一部分是物理的，他部分是超物理的么？自然界不是一个统一体么？不是到处都是自然界的么？”（下卷第655页）但是究竟什么是自然界呢？费尔巴哈认为他所了解的自然界与斯宾诺莎所了解的自然界都不是超自然的神，不同的是，斯宾诺莎也把自然界叫做神，费尔巴哈则去掉了自然界的神学色彩，对自然界所下的定义是完全唯物主义的。这就是列宁摘录的那两段话（见下卷第591页）。

列宁在摘录了费尔巴哈关于自然界的定义的两段话之后，在旁边划上短线表示注意，并把费尔巴哈关于自然界的定义概括为“超自然的东西以外的一切事物”，说“费尔巴哈是杰出的”。这是因为费尔巴哈表述了他对自然界的唯物主义理解，并把他的理解与唯心主义、神学根本对立起来。列宁在最后括号内所写的

“于是问题就归结为物质和精神的对立、物理的东西和心理的东西的对立”，也是此意。但是列宁又指出费尔巴哈的思想虽然是杰出的，“但不深刻”，因为仅仅把自然界看作超自然东西以外的东西是不够的。列宁认为在对待自然界的问题上必须看到唯物主义与唯心主义的根本区别，那就是对于哲学基本问题，即思维和存在、精神和自然界何者是第一性的问题的不同回答。费尔巴哈虽然也明确表明自然界的第一性，自然界产生精神，并指出唯心主义和宗教是与这个观点根本对立的。但他没有把自然界和精神孰先孰后的问题当作划分唯物主义与唯心主义的根本标准提出来。恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》一书中明确地规定了哲学的基本问题，所以列宁说：“恩格斯更深刻地确定了唯物主义和唯心主义的区别”。

第59—60页

“只是人的狭隘性和他为贪图方便而趋于简单化的癖性，才使人以永恒性代替时间，以无限性代替从一个原因到另一个原因的永不终止的运动，以呆板不动的神代替不知休止的自然界，以永恒静止代替永恒运动。”

费尔巴哈认为有神论者论证神存在的常用证法之一就是所谓宇宙论的证明，即认定世界应该有个第一原因，这个原因是一切有限事物的根源，它本身则是无始、无终、无限的，这便是神，否则这个世界便得不到解释。费尔巴哈认为，正如一个具体事物的根源可以无限追溯下去一样，一般自然界或世界也绝对不可能有个终点，有个因果连锁的最后一环，也是可以无限追溯以至无穷的。费尔巴哈肯定了世界的无限性，认为自然界或世界没有一个最初的原因、一个始点，因而也没有一个神。

费尔巴哈接着说，为什么在这个问题上会产生世界的有限性

的荒谬思想呢？上面列宁摘录的那段话就是费尔巴哈对这个问题的说明。（见下卷第596页）费尔巴哈这里所说的“永恒性”、“无限性”、“永恒静止”等等，不是指世界的永恒性、无限性，而是有神论者所说的神或上帝的属性。所谓“以永恒性代替时间”等等，就是指用一个具有这样属性的上帝或第一原因来代替自然界或物质世界的无限性，即割断世界的无限性、无限联系。费尔巴哈这里所涉及的，实际上是唯心主义、有神论的认识论根源问题。但他没有把认识的复杂性、曲折性，而是把人的所谓狭隘性和贪方便的癖性看做它的认识论根源。费尔巴哈举例说明了这种癖性：“我们就在人能意识到的、历史的、甚至人自己造成的许多事物之中，也可以看出：人怎样地一部分由于无知，一部分由于避繁就简的贪方便心理，把历史研究截断了，怎样地拿一个原因、一个名字，去代替好多的名字、好多的原因，……”（下卷第596页）。

尽管费尔巴哈在有的地方也隐约地看到了，人在进行抽象思维时就会将具体的东西、丰富的东西、活生生的东西简单化、粗糙化、片面化、僵化，导致唯心主义，但他主要还是从人的心理和情感方面去说明宗教的根源。他探究的重点是人们由于哪些内心的需要、主观的需要而把主观的东西变为客观的东西，把只存在于人的思维、观念、想象中的东西变成某种存在于思维、观念、想象以外的东西。他说：“信仰、想象力使主观的东西转变为客观的东西，想象的东西转变为实在的东西，‘愿我是’‘愿我有’转变为‘我是’‘我有’，总之，使愿望转变为事实。”（下卷第753页）

费尔巴哈在这个问题上的缺陷正是列宁所批判的形而上学唯物主义的根本缺陷，就是“不能把辩证法应用于反映论，应用于认识的过程和发展。”（第411页）因此，费尔巴哈尽管也想从认识论上说明宗教的根源，但他始终没有说清楚为什么夸大普遍为独立的实体在认识上是可能的。

第60页

……"自然界无始也无终。在自然界中，一切都是相互作用的，一切都是相对的，一切同时是效果又是原因，在自然界中，一切都是具有一切方面的和相关的"……

神在这里毫无用处（简单的反对神的论据）。

费尔巴哈在《宗教本质讲演录》第十二讲开头的地方指出，自然界是一个整体。他把这个整体比喻为一个共和国，这里没有一个君主，即超自然的神。费尔巴哈主张用自然界本身解释自然界。

究竟怎样以自然界本身来解释自然界呢？是否可以用因果连锁的无限系列来解释呢？费尔巴哈认为不成，他说：构成这个感性世界的一切事物和本质，"这个以那个为前提，那个以这个为前提，这个依赖那个，那个依赖这个；一切都是有限的，一切都是彼此互相产生的。"（下卷第595页）"我的结论就是：人虽然是孩子，同时也是父亲，虽然是效果，同时也是原因，虽然是依赖的，同时也是独立的。"（下卷第601页）在费尔巴哈看来，世界不是因果连锁的直线式的无限的延伸，而是象黑格尔所说的事物之间的"相互作用"。他以鱼和水的相互依赖为例作了说明，紧接着他就谈到列宁所摘的那句话。

黑格尔反对形式的因果性，在形式的因果性中，因只是因，果只是果，因只作用于果，果只能作为因作用于另一果。这就产生原因与结果的无穷递进，黑格尔称为恶无限。他认为原因与结果是对立而又统一的，真正的无限应该是相互作用，相互规定，相互依赖。费尔巴哈在这里看来肯定了黑格尔关于因果性的辩证观点。

但是，费尔巴哈并没有将这种辩证法发挥下去，他只是用相互作用观点来解释自然界的产生，并未进一步深入发挥内在矛盾

性，这是费尔巴哈哲学的抽象性、直观性造成的。

费尔巴哈还指出，有神论者在假定了一个神之后，并没有解决恶无限所产生的困难。因为如果世界有一个最终原因，即神，那么，正常的理智免不了还要追问下去，这个神的原因又是什么呢？他说："如果我自己禁不住要不断地向前冥想下去，幻想下去，不愿停止在自然界，如果我的理智上寻求因果的欲望在自然界各方面和对方面交互影响之中得不到满足，那么谁又能够阻止我不也超出神以外去呢？为什么我一定要停止在神这里呢？为什么我不去探索神的根源或原因呢？"（下卷第602页）"因此，我们的精神在世界有无始点这问题上遇到的困难，在假设了一个神、一个存在于世界之外的东西以后，并未曾解决，而不过拖延下去，或搁在一旁，或简直抹杀罢了。"（下卷第603页）费尔巴哈作出结论说："由此可见最合理的事情就是假定世界过去是永久存在的，将来也要永久存在的，因此世界存在的基础就在自己本身。"（同上）

列宁的话："神在这里毫无用处（简单的反对神的论据）"，即指此说的。费尔巴哈的这个论证是对于神的存在的一个简单明了的反驳，对于这个反驳有神论者是难于回答的。但是，马克思主义者不能满足于这种简单的反驳，而应该以大量科学事实广泛地揭穿各种宗教有神论的胡说，应该深入地揭露宗教有神论的认识论根源和阶级根源，才能从理论上把它彻底粉碎。

第61页

无神论既不消灭道德的最高者（＝理想），
也不消灭自然的最高者（＝自然界）。

在第十二讲中，费尔巴哈说明了神是从自然界产生出来、发生出来的。神的一切属性，例如"权力"、"永恒"、"超人"、"无限"和"普遍"等等都是从自然界抽象出来的，都不过是给我们显示了自然界的本质，或者干脆说就是自然界。列宁转述的

这句话，是费尔巴哈顺便插进来讲的。他说："说到'超人的'这个形容词，我禁不住要在这里插说几句话。那些宗教的和博学的伪善者，提起无神论，总要悲叹起来；他们以为无神论毁弃了或漠视了人的一种重大的需要，即需要假定有个东西存在于人以上并崇拜它，……"（下卷第608页）费尔巴哈于是反驳说，无神论的确是抛弃了神学上的超人、上帝，但却未曾抛弃道德上的超人，即"每个人为要有所作为时必须有的一种理想"（下卷第608页），也未曾抛弃自然上的最高者，即自然界本身。

费尔巴哈对于伪善的神学家的反驳当然是对的，也是根据他的观点所必然导致的结论。他明确地说过，宗教乃是一种自我欺骗，而他批判宗教的目的就在于揭露其欺骗，"使人从神学家变为人学家，从爱神者变为爱人者，从彼世的候补者变为现世的研究者，从天上和地上的君主和贵族的宗教的和政治的奴仆，变为地上的自由和自觉的公民。"（下卷第525页）因此，他说他的无神论，他对神的否定，不是消极的否定，而只是为着肯定，为肯定人和自然界的实在性，拿对人的爱和对自然界的爱代替爱神。

然而，如果对费尔巴哈上面的观点作一些实质性的分析，仍然会看到费尔巴哈哲学的根本缺点。他强调的是抽象的人性爱和直观的自然观，他的道德的最高者、理想的目的是一种合人性的理想和目的。但是，象他主观上所憧憬的那种适合于一切人的理性本性的社会理想，同他所要否定的神学一样，都是应该抛弃的不现实的东西。

第61页

……"难道时间不只是世界的形式，不只是世界的各个本质和现象循序出现的方式吗？那末，我怎么能说世界有一个时间上的开端呢？"	时间和世界

在《宗教本质讲演录》中，费尔巴哈在批判上帝存在的"宇

宙论”证明时谈到时间和空间。宇宙论证明的要点是：世界上一切都是有限的和依赖于他物的，因之，必然以那在自己以外的、无限的和不依赖于他物的东西为其前提，这就是上帝。因而批判宇宙论证明就必然要牵涉到宇宙、世界、自然的有限和无限问题，这也就必然要谈到时间和空间，即什么是时间和空间，它们跟世界的关系怎样等等。费尔巴哈所谈的大约有以下几点：

1．一切感性事物都有广延性，都是变化的，一切感性事物都是相外相随地存在着，都是在时空中运动着，即是说一切感性事物都具有时空性。

2．时间和空间不是独立于世界、自然界之外的。他说，世界不是以时间和空间为前提，而是时间和空间以世界为前提。他比喻说，世界是水，时间是水的运动，水的运动以水为前提。时间是世界运动的形式、方式，当然要以运动的东西即世界为前提。

3．不能说世界在时间上有个始点，因为承认世界在时间上有个始点就会导致承认世界从时间开始，在世界之外有个时间，即承认世界以时间为前提。

4．人关于时空的概念、观念是从具有时空性的感性事物中抽象出来的。

弗尔巴哈认为，虽然人是从具有时空性的事物中抽象出时空的概念、观念，但人往往违反实在事物的本性，把从感性事物中抽象出来的抽象概念当作独立的本质，当作感性事物存在的最初根据和因素。这在时间和空间问题上也不例外，即人也把空间和时间看成神，或与神合一起来。费尔巴哈举了牛顿作例子。他说，这位有名的基督教数学家和天文学家把空间称为“神的不可度量性”，是神的“感官”，“也就是神借以感觉一切事物并与一切事物同在的工具”（下卷第620页）。说到这，费尔巴哈插进一句嘲讽的话：“还不能理解的是：从时间性事物中分离出来的时间为什么不能和神等同起来。”（第62页）接着他说：“在巴比伦人和腓尼基人中，时间之神或时间主人，即所谓‘永恒之

43

王',就是最高的神。"(下卷第620页)他还说:"所以宗教把时间当作神的一种属性或一个独立的神,乃是无足为怪的事"(同上)。

费尔巴哈举的牛顿的例子,很有启发意义,它说明了把时空设想为独立于世界和事物之外会导致怎样荒谬的结论。这个例子还向我们表明,费尔巴哈在时空观上不仅是反对唯心主义,也是反对形而上学的,是接近于辩证唯物主义的。列宁在《唯物主义与经验批判主义》这本书中,对费尔巴哈唯物主义的时空观给以极高的评价。列宁说:"费尔巴哈承认我们通过感觉认识到的感性世界是客观实在,自然也就否认现象论(如马赫会自称的)或不可知论(如恩格斯所说的)对空间和时间的理解。正如物或物体不是简单的现象,不是感觉的复合,而是作用于我们感官的客观实在一样,空间和时间也不是现象的简单形式,而是存在的客观实在形式。世界上除了运动着的物质,什么也没有,而运动着的物质只有在空间和时间之内才能运动。"(《唯物主义和经验批判主义》第169页)列宁在谈到恩格斯对杜林的时空观的批判时,说恩格斯批判杜林所持的观点是和费尔巴哈一致的,而有些话几乎一字不差地重复了费尔巴哈。当然,费尔巴哈说时间和空间是世界的前提,也是不确切的。

第61—62页

……"神不过是思想中的世界……神和世界之间的差别不过是精神和感觉之间、思维和表象之间的差别"……

人们想把神设想为在我们之外的存在物。但是难道这就是不承认感性存在的真理吗?(也就是)"不承认在感性存在以外没有任何存在吗?难道除了感性以外,我们还有在我们以外的、不以思维为转移的存在的其他标志和其他准绳吗?"

在我们之外的存在=不以思维为转移

……“自然界……离开它的物质性和形体性……就是神”……

注意
在物质之外、不以物质为转移的自然界＝神

“从神那里导出自然界，无异于想从画像中、从复制品中提炼出原物，从关于某物的思想中提炼出该物。”

注意
“复制”论

在第十三讲中，费尔巴哈着重说明他关于神学秘密的观点，即揭露神和自然界、精神和世界之间的关系，说明这种关系为什么在神学中是颠倒了的。通过这一说明，费尔巴哈明白阐述了他在神、精神、自然界、感性、时间、空间等等问题上的唯物主义观点。

费尔巴哈通过神和自然的关系说明神是从自然界产生出来的，是一个经过抽象作用而造出来的概念。他说，神的一切属性起初都只表示自然界的属性罢了。当然在真正的有神论者那里，神和自然界并不是合一的，而是自然界所给予人的印象之对象化。因而，神不是真正的自然界，而是一个由人的思想设定出来的东西。他说，神和自然界“所不同的只有一点，就是：神乃是一个抽象的被想出来的东西，自然界则是一个具体的实在的东西……”（下卷第605页）费尔巴哈认为，有神论者的神是把从自然界中抽象出来的思想当作独立自在的东西给以人格化了。正是在这个意义下，费尔巴哈说：“自然界……离开它的物质性和形体性……就是神”。

既然神是在思想中的自然界，而自然界本身则是感性的具体的存在，因之，神和世界或自然界的差异，不是内容上的差异，而是形式上的差异。费尔巴哈说：“神和世界之间的差别不过是精神和感觉之间、思维和表象之间的差别”，就是此意。

但是，并不是说有神论者的神是一个纯粹理智的东西。费尔

巴哈指明，神乃是取自自然界中，它有着客观的感性来源和基础，因而它在人的思想中，仍然是一种感性的东西。

费尔巴哈还进一步说明，不仅神的本质如此，神的“存在”也是如此。他说：“神的存在也是以感性存在的真理，以自然界的真理为其基础的。”（下卷第617页）这就是说，在有神论者那里，他们不想让神只存在在思想中，而要使神取得一个感性的客观的存在。费尔巴哈说，不满足于精神的存在，而要给神一个感性的东西，要给神一个不以人的思想为转移的存在，无异于公开承认感性存在是唯一真实的存在了。在《哲学笔记》第61页最后那一段摘录及列宁对费尔巴哈这个思想的简略概括，说的就是这个意思。

费尔巴哈说：“自然界并不是从神发生出来，实在东西并不是从抽象东西发生出来，形体的、物质的东西并不是从精神的东西发生出来”（下卷第618页），而是相反，神就是通过人的思维抽象掉自然界的一切物质性和形体性而形成的，因此他说：“从神那里导出自然界无异于想从画象中、从复制品中提炼出原物，从关于某物的思想中提炼出该物。”（第62页）

列宁把这句话摘出来，在旁边批上“注意”、“‘复制’论”，这是指费尔巴哈在这里说出了一个重要的反映论的认识论原理，即事物的思想乃是事物的摹本和复制。

第62页

人具有歪曲事实的能力，具有使抽象概念（例如时间和空间）成为独立的东西的能力。

“虽然……人从空间性的和时间性的事物中抽引出空间和时间，但他还是把空间和时间当做这些事物的前提，当做这些事物存在的最初的原因和条件。所以，人以为世界，即一切现实事物的总和、物质、世界的内容，是在空

间和时间中产生的。甚至黑格尔也认为物质不
仅在空间和时间中产生，而且从空间和时间中
产生”……

费尔巴哈指出神学颠倒了思维和存在的关系，把画象、复制品当作第一性的东西，而把事物看作是从这种摹本中产生出来的东西，这当然是绝顶荒谬的，而神学的秘密正建筑在这上面。在神学里，并非因为有事物存在，人们才去想这事物和要这事物，而是相反，人们想这事物和要这事物，然后才有这事物存在。

费尔巴哈说明了有神论和唯心论怎样达到这种荒谬观念，他说：人以抽象力从自然界事物中寻求类似的、相同的、共通的东西，使它脱离了那些事物，成为一个独立的东西。列宁所转述的"人具有歪曲事实的能力，具有使抽象概念成为独立的东西的能力"，就是指费尔巴哈的这个思想。

费尔巴哈指出，有神论和唯心论的那种荒谬观点也在时空问题上表现出来。他说，人虽然从具有空间性和时间性的事物中抽引出空间和时间的概念，但还是把空间和时间当作事物存在的前提和条件，他们觉得没有时空，事物就无存在的场地。因而时空成为第一性的东西，而物质、世界反倒是在那里产生的，即后来产生的东西了。他说黑格尔也持这种看法。

在黑格尔看来，理念发展过程中的逻辑阶段，是没有时间和空间的。空间和时间产生于理念外化为自然以后。理念外化后，它的发展过程分三个阶段，即：机械性、物理性、有机性。黑格尔说机械性是属于惰性物质的领域，特点是彼此外在。而在这个机械性发展的第一个阶段，亦即理念外化后的第一个形式，就是空间。按照黑格尔，空间是自然的第一个直接的规定。这里出现了一个象逻辑学的纯存在那样的东西，空间是最没有规定性的、最抽象的自然。机械性自然的第二个发展阶段就是时间。时间是空间发展的结果，是空间的真理，是由空间过渡来的。时间的进一步发展就达到物质。所以，物质是空间和时间的统一。黑格尔

便这样由空间和时间中产生出物质。

可以看出，黑格尔的这种看法，正是费尔巴哈上面所批判的，人们从具有时间和空间性的事物中抽引出时空概念，反过来又把时空当作在事物之先的东西，认为物质不仅是在时空中产生出来的，而且是从时空中产生出来的。这种批判是中肯的。

第64页

……“我们没有任何理由设想，如果人有了更多的感觉或器官，他就能够认识自然界更多的属性或事物。在外部世界中，不论在无机界或有机界中，没有什么更多的东西。人恰恰具有使他从世界的完整性、整体方面来感知世界所必需的足够的感官。”

如果人有了更多的感官，他能否发现世界上有更多的事物呢？不能。

这对于反对不可知论是重要的

费尔巴哈在批判目的论的观点和关于神存在的目的论的证明时说，人们所说的自然界的合目的性，其实只是自然界的统一性、因果联系的和谐性，此外并没有一个超自然的东西，不需要超出自然界的总的联系去寻求解释。

费尔巴哈认为，有机生命并非偶然来到地球、来到一般无机自然界之中，有机生命和无机界是密切结合着的。倘使没有自然界，也就没有有机生命，因为没有空气还有什么肺，没有光还有什么眼睛呢？光不是为着眼睛要看而存在的，空气不是为着肺要呼吸而存在的，相反，眼睛是因为光而存在的，肺是因为空气而存在的。费尔巴哈说：“人的存在和发生只是由于全体自然界的交互影响；——同样，人的感官也不是限定于一定种类的形体性质或力量，而是包括整个自然界。”（下卷第630页）费尔巴哈所强调的是“全体自然界的交互影响”，认为人及其感官是自然界的产物，当然是与整个自然界适应的。因此自然界并不让自己

躲藏起来，反而尽力自荐于人。“人恰恰具有使他从世界的完整性、整体方面来感知世界所必需的足够的感官”（第64页）。

列宁同意费尔巴哈上面的观点，指出这些观点对反对不可知论是重要的。有一些不可知论者认为：人类感官的数目太少了，因为有些东西人根本不能认识。人如果有了更多的感官，那么它就能发现更多的事物。费尔巴哈从客观外界总的联系来说明人的认识能力是自然界的产物，说明人的感官和外界客观事物和属性是相适应的，这就从人的认识能力的产生方面对不可知论作了有力的驳斥。

第64页

反对李比希关于“无穷的（神的）智慧”的空话……‖费尔巴哈和自然科学！！**注意**，跟现在的马赫及其同伙比较。‖

李比希（1803—1873），德国科学家，农业化学创始人之一。在哲学观点上，他是谢林主义者、形而上学者、活力论者。他为“活力”和统治自然界的精神原则作辩护。

李比希在解释自然界各种现象发生的原因时，借助于“一个无限的智慧”——神。例如他说，人们在低温度时比在高温度时呼出更多的碳气，因此必须按比例地享用富于碳素的食物。而寒带与热带，冬天与夏天，不同地方与不同时期，各种食物含有的碳量恰恰是不同的。这都是那个“无限的智慧”——神设计出来的。

费尔巴哈激烈地反对李比希这种神秘主义的空话。他用当时自然科学取得的成果说明，这些自然现象都有它自然的原因，他力图用物理学、化学去解释这些现象。费尔巴哈机智地问道：如果神是有无穷智慧和无限威力的，它能够弥补在北极地方因寒冷这种缺陷所造成的后果，那么它为什么不去消灭这种缺陷即寒冷本身呢？神的智慧和仁慈为什么不祛除北极人受的那种连岩石都

要崩裂的寒冷？神不是能够创设一个乐园么？一个神，事后才出来补救，又补救了些什么？费尔巴哈就是这样坚定地站在唯物主义立场上，反对用神来解释自然现象，从而有力地捍卫了自然科学中的唯物主义。列宁说"费尔巴哈和自然科学!!"即是肯定费尔巴哈对于自然科学的高度重视和正确运用。

可是马赫及其同伙，虽然其中一些人是自然科学家，却背弃了自然科学。他们认为，没有主体（意识、感觉）就没有客体（客观世界），自然规律不是客观存在着的，而是主观的，自然科学只是感觉符号，只是人类经验的形式等等。马赫及其同伙歪曲自然科学而迎合神学、唯心主义的需要，反对自然科学家的唯物主义倾向。对马赫及其同伙这种背弃自然科学的唯心主义路线，列宁在《唯物主义与经验批判主义》一书中作了彻底的揭露和批判，在这里列宁认为把唯物主义者费尔巴哈和主观唯心主义者马赫及其同伙作对比，就可以更清楚地认识马赫及其同伙的真面目。

第64页

自然界＝共和分子；神＝君主。费尔巴哈不止一次地这样说过!

神从前是宗法制的君主，现在则是立宪君主：它在辖治，但遵循着法律。

上面的话出自《宗教本质讲演录》第十五讲和第十六讲。在第十五讲中费尔巴哈论证了自然界中一切都是自然的，一切都是依照自然事物的本质发生出来的，因而自然界中存在的每一个物体都是重要的，都具有它的固有作用。他说在自然界中没有那件事物有特权，也没有什么神来统治，有的只是自然的力量，自然的法则，自然的元素和实体，正象在一个共和国中每一个公民都有自己的权利，不存在君主特权一样。费尔巴哈又说，有神论者把神说成是世界的创造主，神强迫自然界接受他的意志，就象一

个专制君主强迫他的臣民接受他的意志一样。列宁把费尔巴哈的这些思想概括为“自然界＝共和分子；神＝君主”。

费尔巴哈认为在有神论者的观念中，世界被二重化了，一个是自然界，一个是超出自然界的神。他还认为，在有神论者的观念中，神对自然界的影响方式是有着变化的，这种变化构成了神的观念的变化。在第十六讲，费尔巴哈把神对自然界的影响方式区分为三个阶段。

第一阶段，神实际上不过是自然界所给予人的印象之令人惊奇的说法和诗意的名称罢了。这时，人不说雷响和雨降，而说神响雷和神降雨。这时，神并不是与自然界及其现象不同的什么特异的东西，而就是自然界本身。他说，这一阶段中，神对自然界的影响是宗法方式的，这时的神是宗法家长式的神。这种神恰象宗法制中的治理者一样，乃是被治理者中的一员，不过是年高德望的一员。按照费尔巴哈的描述，这时的神，实际是自然宗教中的神，即原始部族的神。

第二阶段，神是一神教的神，被表象为超越世界及其本质以外的东西，象是一个高高在上的专制君主，一切都要服从他的意志。神创造了世界，并操纵着世界的一切。费尔巴哈称这阶段的神对自然界的影响方式是专制君主式的。照他说的来看，这种神基本上是基督教的神。

第三阶段，“神只是依照自然界法则而治理着，当作立宪君主而治理着”（下卷第650页）。这时，人们承认自然界有自己的影响，但同时又承认神的影响，神也是一个实在的和有影响的实体。所以这时就有了双重的影响，神的影响是间接的、远隔的，自然界的影响是直接的、切近的。这时，神并非随意地，而是依照自然法则治理世界。费尔巴哈这样描述的神是自然神论者的神。

费尔巴哈还说，正如立宪君主政体必然会进到共和制一样，由立宪君主方式的神也必然会发展到无神。神应该是一个至高无

上的东西，倘若神只能依照自然法则活动，神的影响只是自然界的影响，那他还是什么神呢？只不过是名义上的神，徒具神的空名罢了。因此，再往前发展一步，就是神的消灭。

费尔巴哈的这种区分，反映了一部分事实，但不完全正确。费尔巴哈的重要错误是不了解推动宗教发展的主要力量是社会的发展。费尔巴哈使用了像“宗法方式”、“专制君主”、“立宪君主”、“共和制”这些社会概念来描述神，这不过是一种比附而已，神的观念的发展和实际社会生活中政治制度的发展之间并没有必然的联系。

第65页

就是枢密官的由来也无法直接用自然界来说明。 | 俏皮！

费尔巴哈这句话是反驳有神论者的“精神只能从精神产生出来，不能从自然界产生出来”的观点。费尔巴哈说有神论者所说的“精神”，即神，当然是不能直接拿自然界来解释的，因为这种精神是很晚的产物，是人类幻想和抽象的产物，所以不能导源于自然界，至少不能直接导源于自然界。他这里强调“直接”二字。他说，这种情况正象一个少尉、一个教授、一个枢密官，虽然他们都是人，却不能直接由自然界来解释一样（参看下卷第655页）。

但是这不是说不能用自然界来解释精神的起源。费尔巴哈认为如果按照精神在现实中的本来面目来理解，就能够用自然界来解释精神，因为在现实中精神只是大脑的机能，而大脑却是自然界的产物。

费尔巴哈在这里机智地反驳了唯心主义，所以列宁说：“俏皮”。

第65页

雅科布·伯麦＝“唯物主义的有神论者”：他不仅把精神神化了，而且也把物质神化了。在他看来，神是物质的——他的神秘主义就在这里。

雅科布·伯麦（1575—1624），文艺复兴时期德意志神秘主义哲学家。他的主要著作有《曙光》、《伟大的神秘》等。

在费尔巴哈看来，唯心主义者、宗教家之所以主张世界是由神那里产生出来的，主要是由于他们不能拿自然界来解释精神。但说世界、自然界是从神或精神产生出来的，实际上就是说世界、自然界、物质是从虚无中产生出来的，而这是明显违背常识的。于是近代某些信神的思想家、哲学家便逐渐放弃了这种说法，而把神本身也看作一个有形体的物质的实体，而不把神看作是一个纯粹的精神。或者可以说，他们拿来作为神的，不单是人身上称为精神的那个部分，而且是人身上称为肉体的那个部分，因之，他们把神设想成由精神和肉体构成的东西。费尔巴哈说，这个学说的主要创始人，就是鞋匠雅科布·伯麦。伯麦认为，在神中可以分出光明和黑暗、正和负、善和恶、柔和刚、爱和怒，以及精神和物质、灵魂和肉体。伯麦认为这样从神中导出世界就没有困难了。费尔巴哈认为，把神看作是一种精神，曾是一切神学的特点，其实质不过是把人的精神加以神化、神秘化、神圣化而已。而伯麦则将神又看作物质，这是将物质神化了，将物质、肉体看作神圣的实体。

费尔巴哈指出，伯麦将物质神化，不仅是不折不扣的神秘主义，而且是自相矛盾的、混乱的，因为这种具有神性的物质是与物质的概念和本质相矛盾的，费尔巴哈称之为“神学的无神论”或“唯物主义的有神论者”（下卷第660页）。

雅科布·伯麦的学说中也有合理的地方。伯麦根据无黑暗便无光明，无自然界便无精神这个道理，而将神的自然界看作神的

精神的前提。虽然他认为只有神的精神才是神，但这个精神却是从神的自然界发展而来的。费尔巴哈说，雅科布·伯麦的这个观点令人信服地证明了神只是从人和自然中抽象出来的东西。他说，伯麦的学说，在一定限度内是与自然主义（按即唯物主义）相一致的。但伯麦的神秘主义将精神从自然界产生出来的发展过程掩盖了，因而伯麦的学说充满了混乱和矛盾。从列宁的摘录来看，他是赞同费尔巴哈对伯麦的分析。

第66页

在第213页和第215页当中：“自然世界”和“市民世界”。	历史唯物主义的萌芽

费尔巴哈说，一切信神的人在实践上都是不信神的。他们口头上赞美神，而在实践上则给人、自然界以一种独立于神的权利，从而在实践中否定了他们的信仰。人不能不在实践中采取这种非信仰的态度，因为只有不依赖于神而依赖于自己的工作和劳动，才能有一切进步、创造和发明。相反，凡是将自己交付与神的全能的人，永远不会消除自然界和社会中的缺陷。列宁所写的“自然世界”和“市民世界”，就是费尔巴哈在这里提到的。

费尔巴哈表明只有非信仰的实践，即通过自己的工作和劳动而不是通过祈祷，才能有一切进步和发展，才能消除自然界和社会的缺陷，即改造自然和社会，这是一种比较明确和比较合理的实践观，这比之他在本书中时常流露的另一种实践观要高明得多。他在那些地方把实践只了解为普通日常生活，这时人不是改造自然和社会，而是适应自然和社会。费尔巴哈的通过实践改造自然和社会的观点，是一个具有历史唯物主义倾向的积极的思想。

第66页

——“宗教是诗”——可以这样说，因为

信仰＝幻想。但我（费尔巴哈）是不是消灭诗呢？不是的。我“只是”（着重号是费尔巴哈加的）“在宗教是普通的散文而不是诗的情况下”消灭（aufhebe）宗教。 注意

费尔巴哈说，宗教是幻想的产物，一个神就是一个幻想实体。同时，因为幻想也是诗的主要形式或工具，所以人们也可以说：宗教就是诗，神就是一个诗意的实体。

但费尔巴哈又指出，宗教和诗还有极大不同。诗是艺术，艺术承认它的作品是艺术品而不是别的东西，不是现实的东西；宗教则不然，它认为它所幻想出来的东西——神，乃是实实在在的东西。因此，宗教不仅是诗，也是散文，即对事实的陈述。

费尔巴哈说，当把宗教比做诗的时候，似乎会得出这样的结论：谁想抛弃宗教，消灭宗教，谁也就是想消灭诗，抛弃艺术，使世界陷于可怕的荒凉之中，因而他的学说被认为是会给人带来无诗意的可怕的荒凉的哲学。

费尔巴哈反驳道：他并没有抛弃这种具有诗意的宗教，没有抛弃宗教中的感情和幻想，没有抛弃宗教中人性的因素和根据，只是抛弃那种通俗散文式的宗教。

费尔巴哈认为通俗散文式的宗教不适应于人的本质和需要，是应该被消灭的。

可以看出，正象恩格斯所说的，费尔巴哈所希望的并不是根本废除宗教，而是改良宗教，或者拿新的宗教去代替旧的宗教。列宁很注意费尔巴哈“只是在宗教是普通的散文而不是诗的情况下消灭宗教”这句话，可能就是因为这句话表露了费尔巴哈对宗教的基本态度。

第67—68页

“肤浅的看法和论断：宗教对于生活，即对于社会政治生活，完全是不相干的。”我认 注意

为，使人仍然当宗教的奴隶的政治自由是一钱
不值的。

费尔巴哈认为，宗教和文化是互相冲突、互相矛盾的。但人类历史、尤其宗教史却证明了，不仅个人，而且全民族，往往在自身上具有这种最大的、不可调和的矛盾，即：理智与最无理性的迷信相混合，政治自由与宗教奴性相混合，自然科学和工业上的进步与宗教上的停滞不进、甚至盲目信仰相混合。他说，这类现象使得好多人做出了肤浅的看法和论断，认为宗教对政治自由、自然科学和工业的发展毫无妨碍，认为宗教是同生活，尤其同公众的政治生活完全漠不相干。费尔巴哈说，他反对这种看法，他的意见是：政治自由夹杂了宗教羁绊在内，便不是真正的自由。

费尔巴哈从宗教对人的影响来说明宗教对社会政治生活的影响，表明宗教是通过对人的影响和干预而影响和干预国家和政治生活的。他说，不是国家造人，而是人造国家，人怎样，国家就怎样。国家正是那些已经存在的并构成这国家的一群人的总和和结合，这些人用他们所能有的手段，所造成的制度，依照他们的精神和意志来影响和干预国家政治生活。因此，一个国家，如果其中的公民在政治上是自由的，而在宗教上是不自由的，则这个国家便不是一个完善的国家，不能算是真正的合乎人性的自由的国家，甚至是一个未完成的国家。

列宁在旁边批上“注意”二字可能是指费尔巴哈正确地批判过的思想当时仍然是颇为流行的。

第68页

“基督徒有一个自然界的自由原因，有一个自然界的主宰，它的意志和言语支配着自然界；也就是有一个上帝，它与所谓因果联系无关，与必然性无关，它并不被那联结结果跟原

因或原因跟结果的链条所束缚；可是，与自然界的必然性联系着的异教神则不能把自己的宠儿从命定的必然死亡中拯救出来。”（总之，费尔巴哈经常讲到自然界的必然性。）

自然界的必然性

注意

“但基督徒之所以具有自由原因，是因为他在自己的愿望中没有把自己同自然界的联系和必然性联结起来”((在这一页上还有三个地方讲到自然界的必然性))。

注意

而第302页：“……人的生存所遵守的**自然界的一切规律或必然性**”……

参看第307页：“自然界的进程”。

注意

“使自然界依赖于神，也就是使世界秩序和自然界的必然性依赖于意志。”

在《宗教本质讲演录》第十八讲至二十六讲中，费尔巴哈在许多地方都谈到自然界的必然性，揭露和批判了基督教信仰的荒谬性。

费尔巴哈认为自然界的必然性是客观存在的，是不依人的意志为转移的，对人来说是一种冷酷无情的力量。费尔巴哈说的“人的生存所遵守的自然界的一切规律或必然性”，就是这个意思。这样，费尔巴哈就指出了自然界的必然性和宗教是相矛盾的，把“自然界的必然性”与神对立起来。既然自然界的事物都有它的必然性，因此这些事物就不是神创造的，神也就不可能存在。

但是，费尔巴哈说，只有基督教徒才企图摆脱自然界的必然性，而异教徒则没有这种愿望。自然宗教或异教的神也受着自然界法则的支配，也得呼吸、睡眠、吃饭、生产等等。神的这种特点表明异教徒并不要求摆脱自然界的必然性。反之，基督徒的神则是一个不受制于自然界法则，而能施行奇迹的神，这反映了基

督徒有着解除一切自然需要和自然必然性的愿望，即“他们在自己的愿望中没有把自己同自然界的联系和必然性联结起来”。他们愿望并相信一种解除了一切自然需要、一切自然必然性的存在和生命。费尔巴哈把人们的主观愿望和客观自然界对立起来讲，说明他看出了神和自然界的矛盾反映着人同自然界的矛盾。

列宁非常重视费尔巴哈《宗教本质讲演录》中关于自然界的必然性的说明，作了大量的摘录。在关于必然性的问题上，唯物主义与唯心主义进行着激烈的斗争。唯心主义否认必然性的客观性，认为它只是主观的、逻辑的或先验的。在《唯物主义与经验批判主义》一书中，列宁彻底批判了对必然性的各种唯心主义解释，并且把费尔巴哈对必然性的唯物主义理解与各种唯心主义尖锐对立起来。列宁认为“费尔巴哈承认自然界的客观规律性，同他承认我们意识所反映的外部世界、对象、物体、物的客观实在性是分不开的。费尔巴哈的观点是彻底的唯物主义观点。”（《唯物主义和经验批判主义》第148页）

第69页

“我们的理想不应当是被阉割的、失去肉体的、抽象的东西，而应当是完整的、实在的、全面的、完善的、有教养的人。”

> **米海洛夫斯基**的理想只是庸俗地重复先进的资产阶级民主派或革命的资产阶级民主派的这种理想。

费尔巴哈在第二十八讲谈到应该废弃宗教的理想，而代之以使人成为“完整的、实在的、全面的、完善的、有教养的人”那种理想。他说，人不仅应当在灵魂上精神上是幸福的、完美的，

而且也应当在肉体上生活上是幸福的和健康的。费尔巴哈反对那种被阉割的、抽象的理想，即反对基督徒那种要求摆脱一切物质需要的理想和幸福，而要求符合人性的理想。很明显这种理想就是资产阶级革命民主派所提出的建立“自由、平等、博爱”的资本主义社会的理想。列宁在很多地方都指出费尔巴哈是一个资产阶级的革命派，指出费尔巴哈所要求的人和他所要求的社会理想都不超出革命的资产阶级当时所要求的。

米海洛夫斯基是俄国民粹主义创始人之一。他认为，社会的目的是为全体社会成员谋福利，社会学的任务就是研究那些使人类天性得到满足的社会条件。列宁在«什么是“人民之友”以及他们如何反对社会民主主义者？»这本书中指出：“这位社会学家感兴趣的只是能够满足人类天性的社会，而完全不是什么社会形态，何况这些社会形态还可能是以少数奴役多数这种不合‘人类天性’的现象为基础的。”（«列宁全集»第1卷第117页）列宁读«宗教本质讲演录»是1909年左右，写书批判民粹派时是1894年，这个期间，费尔巴哈资产阶级的民主观和那些所谓符合人性理想的言论早已不堪卒读了。资产阶级革命的时代已因无产阶级和共产党的革命而过去了，民粹派作为一个资产阶级的民主派在新的时代是反动的。列宁说米海洛夫斯基是庸俗地重复费尔巴哈，正是这个意思。

第70—71页

最后一讲（第三十讲），几乎全部可以看做有些社会主义气味的（关于贫苦大众等等，第365页当中启蒙的无神论的最典型的例证等等。结束语：我的目的是使你们这些听讲者

“由神的朋友变成人的朋友，由信仰者变成思想者，由祈祷者变成劳动者，由彼岸世界

的候补者变成此岸世界的探究者，由基督徒（他们自己承认“一半是牲畜，一半是天使”）变成人，变成完整的人”。

着重号是费尔巴哈加的

第三十讲，费尔巴哈的一个基本思想是：自然宗教的神就是自然界，精神宗教、基督教的神就是精神，一般说来就是人的本质。因而人应该在自己身上寻找并发现自己行为的决定原因、自己思想的目的、自己烦恼和痛苦的根源，而不再到自己以外或以上去寻求。另一个基本思想是：人的合乎理性和合乎自然的幸福欲，由于不超出人的本质以外，不超出今世的生命，而是建立在人类本性实在需要和愿望上，因之它能在人类历史进程中得到实现。这样，我们就不能拿来世掩盖今世，而是相反，要拿地上的彼世，即在历史进程中总会到来的人类历史上的将来，来代替那超越于我们坟墓以外的天上的彼世。

费尔巴哈主要根据这两点来批判基督教。他说，基督教是以实现那不可实现的人类愿望为目的的，从而忽略了那可以实现的人类的愿望。它要人信仰天堂的美好生活，并以此来断送人在地球上建立美好生活的信念，断送人实现这种生活的努力。因之，有神论否定了自然界、世界和人类，它是消极的、破坏的。他说，因而应该否定有神论，否定神，否定彼世。

费尔巴哈这里的论述和十八世纪法国资产阶级的启蒙主义者反对宗教愚昧和教权主义的斗争是一样的。后者也是从抽象的“理性”和“人的本质”出发来批判宗教，认为宗教是不合理的，不符合人性的。作为革命的资产阶级民主派的费尔巴哈，坚定地相信人世间种种不平等可以在历史发展的进程中得到铲除，因而他对宗教的批判，其作用，和十八世纪法国资产阶级启蒙主义者一样，正是为实现资产阶级革命而武装人们的头脑。所以列宁说最后一讲“几乎全部可以看做……启蒙的无神论的最典型的例证”。

费尔巴哈在这一讲中也谈到要向一般民众宣传无神论。他说

这个世界是万分不公平的，有些人占有一切，有些人则一无所有，有些人浪费着生命、艺术和科学上一切享乐品，有些人连最必需的东西也得不到。对这种状况费尔巴哈主张用意志和努力去改革，而不是用信仰一个天堂来安慰自己。列宁认为这使费尔巴哈的无神论“有些社会主义气味”。

第71页

这里都是许多重复前文的细节和引证。这一切我都撇开不谈，只从某种值得注意的东西中指出其最主要的：道德的基础是利己主义。（“对生活的爱，利益，利己主义”）……“不仅有单独的或个人的利己主义，而且有社会的利己主义，有家庭的、集团的、公社的、爱国的利己主义。”

历史唯物主义的胚芽！

费尔巴哈从其人本主义出发，在“爱”的宗教的基础上，发挥了他的伦理道德思想。费尔巴哈认为追求幸福是人一生下来就有的欲望，也是人人具有的权利。所以道德的基础是人对生活的爱，是利益，是利己主义。费尔巴哈把“利己主义”原则作为他的道德观的基本内容。

费尔巴哈看到了人们在追求幸福时彼此往往处于矛盾地位，所以他说利己主义有好多种，不仅有单独的或个人的利己主义，而且有集团的社会的利己主义等等。在这里费尔巴哈在某种程度上猜到了社会中阶级的划分和阶级利益的差异。我们在前面也曾谈到费尔巴哈把利己主义区分为“市侩与资产者的利己主义”与非市侩资产者的利己主义。这就是列宁所说的“历史唯物主义的胚芽”。但费尔巴哈到这里就停步不前了。他并不认识因阶级利益不同而有不同的利己主义是一种正常现象，反而希望一种大家都承认的一般的利己主义，它的原则是：你活，也让别人活。这就是恩格斯形容的：“对己以合理的自我节制和对人以爱”。这

实际上是承认在阶级社会中有抽象道德。恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中批判了这种抽象道德观，并说，费尔巴哈的道德观适用于一切时代、一切民族、一切情况；正因为如此，所以它在任何地方和任何时候都是不适用的。

第73页

“宗教的秘密，归根到底只是意识和无意识的东西、意志和不由自主的东西在同一存在物中相结合的秘密。”自我和非我在人身上是不可分割地联系着的。“人不了解，也不能了解自身的奥秘，因此就把自身分成没有‘非我’的‘自我’（人把它称为神）和没有‘自我’的‘非我’（人把它称为自然界）。”

注意

注意

费尔巴哈认为，人是有意识的，但人之具有意识不是自己自觉地获得的，而是无意识地达到的。人又是有意志的，但人之具有意志不是人自己意志的结果，而是不由自主地达到的。这样，在人身上就有着两个方面，即有意识的、有意志的方面和无意识的、非自主的方面。前一方面他叫做“我”；后一方面他叫做“非我”。他说：“那跟人区分开来和独立于人的实体，即宗教之对象，决不是仅仅只是外在的自然界，而是又是人的自己的、内在的、但区别于和独立于他的知识与意愿的本性。我们明确到这一点，便达到宗教之最重要的一点，达到宗教之原来的位置和起源。”（下卷第814页）这就是说，人自身所具有的“非我”或人的无意识和不由自主的方面，就是宗教的对象。他认为，由于人是由无意识而达到有意识的，是不由自主地达到有意志的，是“非我”推动我成为有意识有意志的“我”。那么“我是什么？”“我从何而来？”“我何以存在？”人站在“非我”面前提出这些问题的感情便是宗教感情。人认为，不是我自己给予自己以才能和力量，不是我自己造出眼睛以及什么别的器官和才能；我之

是人，不依赖于我自己，而有赖于“非我”，于是，人把“非我”当作他依赖感的对象，当作他赞叹吟咏的对象，当作宗教崇拜的对象。

费尔巴哈认为，“我”与“非我”是密切联系在一起的。没有“非我”，“我”就不会产生。但“非我”实不过是人的无意识的本质。费尔巴哈举例说，“非我”是饥饿本身或饥饿感的原因，“我”就是饥饿所产生的感觉和意识，因而“非我”与“我”在人身上是完全结合着的。“非我”怎样，“我”也就怎样。“非我”与“我”的统一，构成个体性或个人的根据。费尔巴哈说，这也是宗教所由产生的根据。他说的“宗教的秘密”，就是这个意思。如果二者割裂开来，宗教是不会产生的。因为，如果只有“我”而无“非我”，那么“我”便是一个完全不依赖于“非我”的东西，便是一个作为纯粹的意志和纯粹的意识的存在，这便是一个神。这样，世界上就只剩下神了。只有神而无人，当然不会有宗教。同时，如果没有“我”而只有“非我”，那么便只有自然界而无精神了，只有动物、植物，而没有人了。没有人，当然也不会产生宗教。因此，宗教之所以产生，就因为“我”与“非我”这两个方面是必然地结合在一起的。由于人有着“我”与“非我”两个方面，由于人还没有了解到这种结合的秘密，所以就为宗教提供了滋生的园地。

费尔巴哈比较深刻地分析了宗教产生的一种认识论根源，受到了列宁的重视。

第73页

引用塞涅卡的一段绝妙的话（反对无神论
者）：无神论者把自然界变成了神。祈祷吧！
——工作吧！

塞涅卡（生于公元前6—3年之间，死于公元65年），罗马斯多葛主义（新斯多葛派）的奠基者，曾做罗马尼禄皇帝的教

师。他认为哲学主要是伦理学，主张幸福在我们心中，不依赖于外部世界；认为天命、命运统治着世界，人不能加以改变。他的伦理学主要为奴隶主服务。原始基督教基本上是由斐罗的犹太神学和塞涅卡的新斯多葛主义融合而成的。恩格斯在《论原始基督教史》中称他为原始基督教的叔父。

列宁说的费尔巴哈引用塞涅卡的那段绝妙的话是："你（按：指无神论者）说：这一切善都来自自然。但是，难道你没有觉察到，当你说这话时，你只不过是用另一个名称来称呼上帝而已吗？除了就是上帝以外，自然还是什么呢？这样，当你说你丝毫也不感谢上帝而只是感谢自然时，其实，你，必死者中间最忘恩负义的，什么也没有说；因为，自然无上帝便不复存在，上帝无自然也不复存在，二者是合而为一的。"（下卷第819—820页）在塞涅卡看来，尽管无神论者想摆脱神的控制，但实际上作不到，而不过用自然界的名称来把神掩盖起来罢了。神与自然界是一个东西。费尔巴哈对于塞涅卡的有神论当然是反对的，指出不要让这些话的宗教灵光迷住了眼睛，但看来他还是赞同塞涅卡关于神与自然界同一的观点，所以引用了它。列宁也认为这话是"绝妙的"，因为塞涅卡的话本意是想把神自然化，而实际上是把自然界神化了；本意是想揭露无神论者以自然界来掩盖神，而实际上是暴露了自己以神来掩盖自然界的秘密。

"祈祷吧！——工作吧！"摘自费尔巴哈的一段话："神性……乃是由两个组成部分组成的，其中一个部分属于人的幻想，另一个部分则属于自然。一个部分、即区别于自然的上帝说道：'祈求吧！'而另一个部分、即并不区别于自然、只是表现出自然的本质而已的上帝却说道：'工作吧！'因为，自然是工蜂，而神灵却是雄蜂。"（下卷第822页）在这里，费尔巴哈表述了他的一贯思想，即宗教和无神论的区别在于如何处理自然和人的关系或自然和神的关系，无神论坚持从自然界导出人，而宗教则坚持从神导出自然界；无神论的口号是"工作吧！"宗教的口号是"祈祷吧！"费尔

巴哈认为祈祷是无济于事的，祈祷不会烘出面包，不会酿出啤酒。

第73页

自然界就是宗教上的神，不过这个自然界是思想上的存在物。**“宗教的秘密是‘主观的东西和客观的东西的同一’**，也就是人和自然界的统一，但这里所指的人和自然界是与真正的自然界和人类有区别的。” ‖ **注意**

费尔巴哈的基本观点是：宗教的最初本源是自然，但被当作宗教对象的自然却是由于人的无知和幻想而主观化了的自然。人不是把自然当作自然来崇拜，而是当作具有人的意志、愿望、知识、智慧等有人格的东西来崇拜。这样，神便是人格化了的自然。同时费尔巴哈认为，神也是自然化了的人的本质，但这个本质却被看作具有无限威力的、能使大地运动、使太阳和星辰运转的具有自然内容的人的本质。这种人格化了的自然，和自然化了的人，便是主观化了的客观，和客观化了的主观。他所说的“宗教的秘密是主观的东西和客观的东西的同一”，宗教的本质就是“把客观的本质看作主观的东西，把自然界的本质看做有别于自然界的、人的本质，把人的本质看做有别于人的、非人的东西”，等等，就是这个意思。

第74页

“人在思维中把形容词和名词，特性和本质分开来……形而上的神也不外是从自然界中引伸出来的最普遍的特性的汇集或总和，可是人借助于想象力，就是用这种同感性存在物、同自然界的物质分开来的方法，重新把这个总和变成独立的主体或存在物。” | **注意** 非常正确！ **注意**

费尔巴哈这里说的“形而上的神也不外是从自然界中引伸出

来的最普遍的特性的汇集或总和”，就是指明基督教的神脱胎于自然界。基督教将神理性化、思维化，变成一种纯粹的理性实体，一种不具任何感性形式的东西，这个神，这个“被人化了的自然实体完全跟感性直观之基础分离开来，从而，使这实体由一个原本感性的或精神地感性的实体成为一个抽象的、形而上学的实体。”（下卷第827页）

费尔巴哈认为形而上学式的神起源于思维力、抽象力与想象力的结合。他说，在思维中，人把形容词和名词、属性和本质、形式和物质割裂开来，并借助想象力把被分离出来的形容词、属性、形式等等汇集在一起，变成一个独立的主体或实体。

费尔巴哈认为黑格尔绝对观念就是这种形而上的神，他把自然界中抽象出来的最普遍的属性借助想象力从它的感性直观的基础上剥离开来，从而变成为一个独立存在的实体。

列宁指出费尔巴哈这一思想“非常正确”，是在两点上肯定了费尔巴哈，一是认为费尔巴哈对形而上的神的实质和来源的解释是正确的，二是认为费尔巴哈指出了信仰主义、僧侣主义和唯心主义的共同的认识根源。

第74页

把存在、本质变成特殊实在的逻辑（显然指的是黑格尔）也起着这样的作用——“希望把超自然的存在变成物理的存在，把主观的存在变成客观的存在，把逻辑的或抽象的存在又变成非逻辑的、真实的存在，这是多么的不聪明呵！”	好极了（反对黑格尔和唯心主义）

费尔巴哈认为，宗教上的神，尽管脱胎于自然，但是因为神不是作为一个单纯的自然而存在，而是作为一个属人的实体，作为心情实体、幻想实体、思想实体而存在着，因此它在宗教发展史上，就一步一步远离自然，远离感性的东西。最后，在基督教

那里，它纯粹成了一个形而上学的、抽象的、思想上的存在物。这种纯粹化了的思想物，这种独立存在着的形而上的思维实体，也就是黑格尔思辨唯心主义中那客观地自行增殖和演进着的观念。费尔巴哈指出黑格尔的逻辑学就是神学，不过它是“理性化和现代化了的神学，是化为逻辑学的神学”（上卷第103页）。

列宁这里所写的“把存在、本质变成特殊实在的逻辑”，就是指黑格尔的《逻辑学》。黑格尔在《逻辑学》中把本来从客观世界中经过思想抽象出来的存在、本质等概念的逻辑，变成了脱离客观世界，并在客观世界之先存在的纯概念的逻辑，它派生出客观世界。费尔巴哈指出，正象黑格尔把绝对观念外化为自然界一样，神学也把这种抽象的存在变成真实的存在。费尔巴哈因此说，这是多么的荒唐和不聪明呵！

列宁很赞赏费尔巴哈对思辨神学和黑格尔唯心主义哲学的批判。

第74页

……“‘那末存在和思维之间永远存在着分裂和矛盾吗？’是的，但只存在于头脑中；而在实际中这个矛盾早已解决了，诚然，它只是通过符合于现实而不是符合于你的幼稚的概念的方法来解决的，就是说，它是通过不少于五种感觉来解决的。”	说得妙！

费尔巴哈批判了思辨唯心主义哲学把主观的、逻辑的存在当成客观的、真实的存在。他说，被思维的东西总是被思维的东西，存在着的东西总是存在着的东西；不能象变把戏一样变来变去。那么，这是否说思维和存在、主观的东西和客观的东西之间，永远存在分裂和矛盾，不能统一呢？列宁的摘录就是费尔巴哈对这一问题的回答。费尔巴哈认为思维与存在的分裂和矛盾只存在于头脑中，而在实际中这个矛盾早已解决了。

费尔巴哈认为思维与存在的分裂和矛盾是通过“符合于现实”的方法，就是说通过“五种感官”来解决的。正是感觉才是实现思维与存在统一的桥梁。费尔巴哈对唯心主义的反驳是机智的。正是在这一点上，列宁说费尔巴哈“说得妙！”

摘录中“你的幼稚的概念”，在《费尔巴哈哲学著作选集》下卷中译为“你的学派概念”，参考《哲学笔记》英文译本以及从这句话的意思来看，后一译法是妥当的。看来，这是针对某些唯心主义哲学体系来说的。

第77页

一切非神之物等于乌有，也就是说，一切非我之物等于乌有。 ‖ 说得好！

这是费尔巴哈对一神教，即基督教的批判。

在基督徒看来，世界只是为他们基督徒而创造和存在的；只有信奉基督教的人才能免于上帝的惩罚而活下来。那么怎样解释异教徒和无神论者的存在呢？费尔巴哈说这个问题使基督教徒十分为难。如果不顾这个矛盾而一味坚持一神论或坚持基督教的信仰，便不会容忍异教徒和无神论者的存在，便会一反人类健全的感性和直观而硬说唯独我存在着，其余一切都是不实在的，就只能导致唯物主义。列宁说费尔巴哈“说得好”，就是此意。

第77页

非常好的地方（引用伽桑狄的一段精彩的话）：特别是第433页，神＝关于具体的东西和抽象的东西的形容词（没有物质的）的汇集。 **注意**

费尔巴哈坚决反对“一般”有一个独立的存在，他说世界上存在的只是个体事物，类不过是宾词和属性，一般概念只是个体的表征或规定。他引证伽桑狄的一长段话来说明这个问题。

伽桑狄这段话的突出思想是反对“一般”的单独的、独立的存

在。认为，凡我们所知觉到的都是个别的东西；人们所说的普遍的本质或本性实际上是多种多样地存在于个别之中。

费尔巴哈也这样说明：“当然，普遍的东西确实也存在着，但是，就它存在着、不是纯粹的思想物而言，它就不是普遍的东西，而是个别的、单个的东西……”（下卷第842页）他说，你可以进行思想上的抽象，但在实际上你却不能真正去把一个人变成一般的人。因而存在的总只是个别物，“在我里面，没有一个点、一个原子不是个别的”（同上）。

费尔巴哈就是以这样的思想说神是“名称、形容词之汇集”。他认为神是由“万能的”、“无限的”、“慈善的”、“主宰”、“超人”、“无上”等等形容词、名词所构造出来的东西，神是思维将现实世界中的“一般”、“普遍”，即作为属性而存在的东西加以对象化和实体化的结果。

列宁很赞赏伽桑狄和费尔巴哈的这个思想，因而夸他们“精彩”。

第78页

费尔巴哈对他的批评者 *von Schaden* 教授和 *Schaller* 的回答是很有意思的。

……“要知道我确定不移地用自然界代替存在，用人代替思维”就是说，不是用抽象的概念，而是用具体的东西———用戏剧性的心理来代替。

注意“存在和自然界”，“思维和人”

这就是为什么费尔巴哈和车尔尼雪夫斯基所用的术语——哲学中的“人本主义原理”——是狭隘的。无论是人本主义原理，无论是自然主义，都只是关于唯物主义的不确切的肤浅的表述。

上面费尔巴哈的话是他对他的批评者沙登教授的回答。沙登(1814—1852 年)曾任爱尔兰根大学教授，费尔巴哈在这里谈到的他的著作，出版于1848年，标题为：《论有神论立场与泛神论立场之对立——寄路德维希·费尔巴哈博士》。

沙登把费尔巴哈讲的思维和存在，与思辨哲学中的思维和存在等同起来。沙登说，在费尔巴哈那里，"存在成了一个阴影……下沉为思维着的东西、自我性之一部分。这样就无可阻挡地必然产生这样的论题：不放弃理性就不能放弃物质，不承认理性就不能承认物质。""这样，存在就是以意识为前提。只有作为意识之客体，某物才得以成为实在的某物……可见，意识乃是一切实存之尺度"（下卷第858页）。

费尔巴哈对这种批评十分恼火。他说，一切关于没有思维着的实体的思维哲学，一切关于没有存在着的实体的存在的哲学，一切并不现场地把握事物的哲学，就是空虚而无结果的思辨，这种哲学就是思辨哲学。他说，他是绝对地反对思辨哲学的，"我公开地用自然来代替存在，用人来代替思维，并且，正因为这样，就不是以抽象的心理学做我的论题，而是以戏剧式的心理学做我的论题"（下卷第858页）。

可见，费尔巴哈这里所说的"存在"和"思维"是就思辨哲学的意义而言的，具体地说，"存在"指黑格尔逻辑学中作为观念的"存在"，"思维"也指那没有主体而自成为对象的思维。费尔巴哈原来也在唯物主义的意义上使用"存在"、"思维"的概念，但为了表明他的哲学与思辨哲学的对立，在这里他抛弃了存在与思维的概念，用自然代替存在，用人代替思维，也就是用具体的东西代替抽象的东西，用戏剧式的心理学代替抽象的心理学。所谓戏剧式的心理学，他指"与人的心理完整地显示于其中的那些对象相联"的心理学，亦即"必须处于其客观表明之中，必须处于其活动之中"的心理学，即论述具体的心理过程的心理学，而不是抽象心理学，即思辨哲学。

费尔巴哈虽然批判了思辨哲学，用自然和人代替黑格尔那独立存在、自行增殖的“存在”和“思维”，但是他没有把哲学的根本问题概括为思维和存在的关系问题，并以之作为区别唯物主义和唯心主义的标准。费尔巴哈和车尔尼雪夫斯基都提出人本主义原理，主张从人出发来研究哲学问题，认为人是自然界的一部分。他们反对宗教和唯心主义从神和思维出发来研究哲学。但他们所说的人不过是生物学上的人，并不是一定的社会关系的产物，他们所说的自然也不过是自然现象的机械的总和，因而他们并不能真正了解人和自然的关系。所以列宁说，无论是人本主义，还是自然主义，都只是关于唯物主义的不确切的肤浅的表述。

第78页

“耶稣会教义是我们的思辨哲学家的不知不觉的原型和理想。”	说得好！

费尔巴哈在这里提到的思辨哲学主要是指黑格尔哲学。他把黑格尔哲学看成是思辨哲学的最后的完成。

费尔巴哈认为思辨哲学的秘密或本质就是神学，黑格尔的思辨哲学就是理性化和现代化了的神学，它成为神学的最后避难所。

费尔巴哈说耶稣会教义是思辨哲学家的原型和理想，是在批判它们抹杀人的个性和自由时提到的。

费尔巴哈说，耶稣会的会章提倡顺从的美德，它让人们盲目顺从教义，抛弃自己特有的一切主张与信念。他认为这样扬弃个人的一切，也就是扬弃生命。他说，一个人不吃不喝不行不睡，不感觉不思维，这难道不是扬弃个体的生命吗？因之，耶稣会是生命的死敌。

费尔巴哈又说，思辨哲学激烈地攻击个别自主、个别倾向、个别的欲望、观念、要求、思想等等，它超过一切限度地爱“秩

序与平静”，为的是可以不受扰乱地一直思想下去。但是，就本质而言，生命是不平静的，不守秩序的，无政府的。所以，费尔巴哈说，思辨哲学也是生命的死敌。耶稣会的教义正是思辨哲学家的原型和理想。

费尔巴哈把思辨哲学归结为耶稣会教义，正确地抓住了思辨哲学的神学性质。

四、黑格尔《哲学史讲演录》一书摘要

第273页

……"因此，这是一些枯燥的、没有过程的、非辩证的、静止的规定"…… ‖ 辩证法的反面的规定

这里是讲毕达哥拉斯派的一般概念——"数"和它的意义等等。因此，这是对于毕达哥拉斯派的原始的观念、他们的原始的哲学而说的；在他们那里，实体、物和世界的"规定"是"枯燥的、没有过程(运动)的、非辩证的"。

毕达哥拉斯学派是古希腊最早的唯心主义派别，由其创始人毕达哥拉斯（约公元前580—500年）得名。毕达哥拉斯学派在数学和天文学方面都有一些贡献，但是这个学派在从事数学研究的同时，对数的关系加以唯心主义的歪曲，从而导致数目神秘主义。他们宣称"数"是万物的本源，一切都是由"数"产生的。他们说："万物的始基是'一元'。从'一元'产生出'二元'，'二元'是从属于'一元'的不定的质料，'一元'则是原因。从完满的'一元'与不定的'二元'中产生出各种数目；从数目产生出点；从点产生出线；从线产生出面；从平面产生出立体；从立体产生出感觉所及的一切物体，产生出四种元素：水、火、

土、空气。这四种元素以不同的方式互相转化，于是创造出有生命的、精神的、球形的世界”。（«古希腊罗马哲学»第34页）显然，这是和古希腊米利都学派和赫拉克利特的朴素唯物主义直接对立的唯心主义思想。

但是毕达哥拉斯学派在论证他们的数目唯心主义的同时，也曾提出了一些对立的范畴，如有限与无限、奇与偶、一与多、左与右、阳与阴、静与动、直与曲、明与暗、善与恶、正方与长方。亚里士多德曾说他们认为“对立是存在物的始基。”（同上第38页）

黑格尔在谈到毕达哥拉斯学派数的概念及其意义时说：“它把一般观念认为存在或真实的一切，都一下打倒了，把感性的实体取消了，把它造成了思想的实体。本质被描述成非感性的东西，于是一种与感性、与旧观念完全不同的东西被提升和说成本体和真实的存在。”（«哲学史讲演录»第1卷第218页）在黑格尔看来，毕达哥拉斯学派不把某种感性的物质如水、火、土、气等，而是把“数”看作万物的本原，正是用思想或概念来表述绝对本质，即“绝对理念”的一种尝试。

黑格尔对毕达哥拉斯学派提出的对立范畴也表示赞许，认为“对立之被认作‘绝对’的主要的一环，一般说来，是起源于毕泰戈拉派”。（同第226页上）但是黑格尔同时认为这些范畴是不完满的，是“表象与概念的各种对立的一种混合物，没有进一步的演绎或运动系统。”（同上）也即是说，毕达哥拉斯学派虽然看到了事物对立统一的客观现象，但是他们根本不了解发展是对立面的统一和斗争，是对立面的相互转化，因而也就不可能理解事物的运动和变化。他们只是列举了一些对立的规定。所以黑格尔说：“这是一些枯燥的、没有过程的、非辩证的、静止的规定。”

列宁摘录了黑格尔的这段话，在方框中转述了这段话的意思，并作了批语：“辩证法的反面的规定”，就是同意黑格尔对毕达哥拉斯学派的这一评价。

第274页

音乐的谐和与毕达哥拉斯的哲学： ‖（“宇宙的谐和”）

……“毕达哥拉斯把那主观的、听觉所获得的简单的、但本身包含着比例关系的感觉判归理智，而且是用严格的规定把它判归理智的。” ‖ 主观对客观的关系

毕达哥拉斯学派的数目神秘主义还有一个方面，就是认为“和谐”是统治万物的规律。他们首先从数学和声学的观点研究了音乐节奏的和谐，发现音调的高低是和琴弦的长短、震动频率的大小相联系的。他们继而把这个原则应用于天文学的研究，认为天体的运动服从于一定的数学关系，整个宇宙是一个和谐，一个数目，在宇宙中和在音乐里一样存在着和谐和秩序，形成了“诸天音乐”或“宇宙和谐”。他们认为十这个数目是一个完满的数目，所以宇宙中有十个星球。星球之间的不同距离按照音乐上的音程，彼此间有一种和谐的关系；而每一个星球又各按其大小与速度的不同，发出不同的音调；由此，就产生了运动着的各个星球的和谐的音乐，形成了一个和谐的世界合唱。所以这个和谐也是由神秘的“数”所决定的。

毕达哥拉斯学派关于宇宙和谐的观点虽然是神秘主义的，却表现出关于自然现象，特别是关于天体运动的规律性的思想。列宁的旁批“宇宙的谐和”，说的可能就是毕达哥拉斯学派的这一思想。

列宁摘录的黑格尔的话，也是说音乐的和谐和毕达哥拉斯哲学的关系。黑格尔认为毕达哥拉斯是第一个觉察音乐关系的人，即发现音乐旋律的差别是可以用数学来说明的。黑格尔认为音乐看起来仅仅是主观的、在听觉中所获得的简单的感觉，而毕达哥拉斯学派却发现了它们本身是处于一种客观的数的比例关系中，因而就把这种对于音乐的感性认识提高到理性认识的范围，而且

是用严格的规定把它划归理性的。例如毕达哥拉斯发现，如果有两根长短粗细相同的弦，一根负有十二磅的重量，另一根负有六磅的重量，即弦的紧张程度的比例是12∶6或2∶1，便发出八音度的音乐谐音；8∶12或2∶3的比例，发出五音度的音乐谐音；9∶12或3∶4的比例发出四音度的音乐谐音。因为在一定时间内振动数目的不同决定着音调的高低，而这个数目是与重量成正比例的(假定弦的直径与长度不变)。在第一种比例中，更紧张的那根弦振动数比另一根弦大一倍；在第二种比例中，更紧张的一根当另一根振动二次时振动三次，如此类推。可见这里数是决定差异的真实因素。

黑格尔对毕达哥拉斯学派关于音乐关系的理论的说明，列宁是同意的。列宁的旁批"主观对客观的关系"是说毕达哥拉斯在对音乐的和谐的解释中，没有把和谐说成是一种纯主观的感觉，而是把它归结为一种客观的比例关系。毕达哥拉斯学派的这种解释说明了主观感觉是客观关系的反映，表现了主观对客观的关系。

第275页

> **注意**：科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想的一种联系。而今天呢！同样，还是有那种联系，只是科学和神话间的比例却不同了。

毕达哥拉斯学派认为灵魂可以和肉体脱离，主张灵魂不死、灵魂轮回的思想。这些当然都是没有根据、极端荒谬的。但是在他们的灵魂说中也包含着一些有益的猜测，例如他们说"灵魂就是太阳光中的尘埃"，"因为这些微尘永远在运动，即使在完全没有风的时候也是如此"(«哲学史讲演录»第1卷第243页)。黑格尔引用亚里士多德的话，说他们曾经寻求"灵魂中自动的范畴"。(同上)关于灵魂是由微尘组成的思想，列宁认为可以看作是

"对物质结构的暗示"，因为从现代科学观点看来，原子正是由可以分割的许多基本粒子所构成的。同时，毕达哥拉斯学派还认为在灵魂里，好象在天宇中那样，有七个园圈，说天的运动是怎样的，灵魂的运动也是怎样的。列宁认为这是"关于大宇宙和小宇宙相似的'猜测'、幻想"。此外，在他们对天文学的研究中，也包含着一些有益的思想，例如他们认为星体在旋转时造成和谐音乐即星球音乐，这启示了星体运行的规律性的思想；"中心火"的观念预示了太阳中心说。但是这些有价值的思想，一方面在他们的唯心主义体系中，为他们的"数"的神秘主义所歪曲，另一方面也必然为当时的科学水平所限制，所以只能是掺杂在宗教迷信、神话之类的幻想中的一些"科学思维的萌芽"。这也是人们认识客观世界的一个必然的规律。在一定历史时期，人们的认识为一定的历史条件及科学水平所限制，不能完全认识客观真理。特别是在古代，人们的认识往往采取宗教、神话之类的幻想，但其中往往包含一些客观真理的因素，这就是列宁所说的"科学思维的萌芽"。在今天，人们对客观世界的认识比起古代已高出不知多少倍，但是在人们认识客观世界的时候，也仍然有时要运用一些科学幻想、科学假设之类的方法，在形式上也可以说是古代宗教、神话之类方式的继续。但是，在古代是宗教、神话的幻想中包含着科学思维的萌芽，在今天是科学思维中可能仍然带有象神话那样的幻想和假说，所以列宁说，今天仍然有那种联系，但是"科学和神话间的比例却不同了"。

第276页

再谈毕达哥拉斯的数的理论

"数，它们在什么地方呢？它们是否被空间所隔开，独自居留在观念的天宇里呢？它们并非直接是物本身；因为一个物、一个实体，毕竟是和一个数有差别的——一个物体和一个

注意

数没有任何相似之处。”

引文出自亚里士多德？——Metaphysik第1篇第9章，是不是？或是出自塞克斯都·恩披里柯？不清楚。

毕达哥拉斯学派把“数”说成是事物的本质，也就是说数是万物的本源、始基。但是究竟什么是“数”？“数”和一切真实事物的关系，或者如黑格尔说的“普遍的实在”对“平凡的实在”的关系究竟是什么？黑格尔借别人的话提出了这个问题，他认为这是一个困难的问题。

毕达哥拉斯学派唯心主义的认识论根源就在于，他们把事物的数量关系绝对化、抽象化为独立的实体，说成是事物的本质，是第一性的东西。当然，他们也就不可能正确地说明这个抽象的“数”和真实存在的事物之间的关系。也就是不可能解决黑格尔提出的这个困难问题。其实，这也是一切客观唯心主义者，包括黑格尔客观唯心主义的共同存在的问题。他们最终只能导致神秘主义的结论。列宁的旁批“注意”二字可能就是指的这个意思。

黑格尔是怎样解释毕达哥拉斯学派所谓的“数”呢？他认为毕达哥拉斯学派的“数”既非感性事物，又不同于理念，而是介于感性事物与理念之间的一个中介，是二者的混合体，并认为毕达哥拉斯学派之所以用“数”来表达绝对，正因为比用思想表达容易得多，例如用一来表达统一、相等、原则，用二来表达不相等、对立。但是黑格尔认为这正是企图用思想、概念来表达绝对本质的一种尝试。

至于说抽象的“数”对具体存在，或者说普遍范畴对各种真实事物的关系怎样。黑格尔认为这些“数”很接近于柏拉图的理念，但是又不象柏拉图的理念那样“被空间所隔开，独自居留在观念的天宇里”，他说毕达哥拉斯学派“所了解的数根本不是我们所了解的原型，好象事物的理念、法则与关系存在于一个创造

的理智中，作为一个意识体的思想，神圣理智中的理念，与事物分离，犹如一个艺术家的思想与他们的作品分离一样。"（《哲学史讲演录》第1卷第231—232页）他引用亚里士多德的话说："他们并不把数从事物中分离出来；他们却把数当成事物本身"。（同上第232页）因此黑格尔认为"数"在毕达哥拉斯学派那里，是"作为本体的思想，或具有思想本质的事物。"（同上）不过，"数"也"并非直接是物本身；因为一个物、一个实体，毕竟是和一个数有差别的——一个物体和一个数没有任何相似之处"。所以黑格尔在这里引用这段话的意思仍然是要说明毕达哥拉斯学派所说的"数"既非感性事物，又不同于理念，它虽是概念，但只是在表象、直观方式内的概念，因而他认为毕达哥拉斯学派"数"的哲学"形成了实在论哲学到理智哲学的过渡"。（同上第217页）

第276—277页

讲述埃利亚学派时，黑格尔谈到**辩证法**：

……"我们在这里"（在埃利亚学派中）"发现了辩证法的开端，即纯粹的思维在概念中的运动的开端；	什么是辩证法？
同时还发现思维与现象或感性存在之间的对立，——自在之物与这自在之物的为他存在之间的对立；	（α）
并且在对象的本质中发现本质自身所具有的矛盾（本来意义上的辩证法）"……	（β）

列宁摘录的黑格尔这段话，是黑格尔对埃利亚学派思想的评价，他的评价是很高的。

首先，黑格尔认为毕达哥拉斯学派"数"的哲学"还没有达到用思辨的形式来表现概念"（《哲学史讲演录》第1卷第252页），还不是纯粹的思辨哲学，只是介于感性认识和纯粹思想之间的一个中介。后来埃利亚学派把世界的本质了解为"一"或"存

在”，这种“一”或“存在”是一种纯粹的抽象概念，这种哲学才达到了思辨哲学的高度。在黑格尔看来，世界的绝对本质是“绝对精神”、“绝对理念”的辩证发展。他认为一定时期的哲学思想都体现了“绝对精神”发展的一定阶段。埃利亚学派的“一”或“存在”正和他的《逻辑学》的最初概念“存在”相当。所以他认为在埃利亚学派的思想里发现了“辩证法的开端”，“即纯粹的思维在概念中的运动的开端。”他认为真正的哲学是从埃利亚学派开始的。

第二，黑格尔认为在埃利亚学派的思想中还可以“发现思维与现象或感性存在之间的对立”，即“自在之物与这自在之物的为他存在之间的对立”，或者说本质与现象的对立。埃利亚学派否认作为世界绝对本质的“一”或“存在”是运动和发展的，但是在我们面前的这个现实世界却是不断运动变化着的，充满着无限的多样性，于是他们就说“存在”本身是不运动、不变化的，而运动、变化只是平常人的“意见”而不是真理。所以黑格尔说：“塞诺芬尼有一个双重的意识：一个纯粹的意识或本质的意识与一个意见的意识。”（《哲学史讲演录》第1卷第261页）巴门尼德更进一步指出“什么是知识的两条道路。一条路是，只有‘有’存在；‘非有’不存在，——这是确证的路径，真理是在这条路上。另一条路是，‘有’不存在，‘有’必然是‘非有’，——关于这，我对你说，这是完全非理性的道路；因为‘非有’你既不能认识，也不能达到，也不能说出。（同上第265页）所以埃利亚学派关于真理和意见两种知识的说法就意味着对黑格尔所说的“自在之物与这自在之物的为他存在”的认识，或对本质和现象的对立的认识。不过黑格尔说这个思想只是从巴门尼德起始，“这个起始诚然还朦胧不明确；它里面所包含的尚不能加以进一步的说明；但把这点加以说明恰好就是哲学发展的本身，这种发展在这里还没有出现。”（《哲学史讲演录》第1卷第267页）

第三，黑格尔认为在埃利亚学派的思想中还可以发现“本质

自身所具有的矛盾”，并认为这就是“本来意义上的辩证法”。

黑格尔所说的“本来意义上的辩证法”就是客观概念通过本身所具有的内部矛盾不断地自我扬弃、自我否定、向前发展，而达到自我同一。埃利亚学派是否认“存在”或“有”的运动和变化的，但是黑格尔说他们之所以否定它的运动和变化，正是由于他们认为“只要我们一假定了‘有’，则变化就是自身矛盾的；不可理解的；因为从‘一’，从‘有’就排除了否定和‘多’的规定”。(同上第227页）芝诺更进一步认为“假如你肯定变化；则在变化里就包含着变化的否定，或变化不存在。”(«哲学史讲演录»第1卷第272页)芝诺的四个反对运动的“证明”就是指出在运动的观念里即包含有矛盾，因而认为运动是不真实的。但是埃利亚学派、尤其是芝诺反对运动的证明也同时反映了客观世界运动本身所具有的矛盾，在黑格尔看来这就是绝对观念本身自我矛盾、自我同一的运动，所以他认为在埃利亚学派的思想中发现了“本质自身所具有的矛盾”。

列宁摘录了黑格尔这段话，并不是同意黑格尔对埃利亚学派的评价。埃利亚学派的思想不仅是唯心主义的，而且由于他们公开否认运动和矛盾、把本质和现象绝对地对立起来，也是形而上学的。他们的贡献只是当他们否认运动时客观上揭露了运动的矛盾。列宁注意的乃是黑格尔在评价埃利亚学派的思想时实际上谈到了辩证法的两个标志、两个特征，或者说“辩证法的两种规定”。在摘录了黑格尔的那段话之后，列宁紧接着用通俗的语言表述了黑格尔的观点，并进行了唯物主义的改造。

黑格尔把辩证法看作是“思维在概念中的纯粹运动”，列宁认为这是对辩证法的一种规定，也就是辩证法的一个基本标志、特征。我们知道，马克思主义认为辩证法是研究外部世界和人类思维运动的一般规律的科学，是关于运动和发展的学说。列宁在«马克思主义的三个来源和三个组成部分»这一著作中，把辩证法规定为“……最完整深刻而无片面性弊病的关于发展的学说，

这种学说认为反映永恒发展的物质的人类认识是相对的。"(«列宁选集»第2卷第442页)所以列宁在这里特别重视黑格尔的这一思想。客观世界是不断运动变化的，人类的实践也是不断运动变化的，反映它们的人的概念当然也是不断运动变化的、相互转化的、往返流动的，因此"对概念的分析、研究"，"始终要求研究概念的运动、它们的联系、它们的相互转化"，否则就不能反映活生生的生活。当然，列宁所说的运动和发展首先是指客观事物本身的运动和发展，概念的辩证法只不过是客观事物辩证法的反映，而黑格尔所说的辩证法却是作为客观事物本质的概念的辩证法。因此列宁说对黑格尔的话要清除其"唯心主义的神秘意味"。

黑格尔还把辩证法看作是"在对象的本质中发现本质自身所具有的矛盾"，并把它称为"本来意义上的辩证法"。列宁认为这是黑格尔对辩证法的另一种规定，也是辩证法的另一个基本标志、特征。

我们知道马克思主义的辩证法认为事物的内在矛盾是事物运动和发展的源泉。列宁在«哲学笔记»中，多处摘录了黑格尔关于客观概念的内在矛盾的言论，进一步阐明了马克思主义这一基本观点，并揭示出对立面的统一和斗争规律是辩证法的实质和核心。列宁在这里之所以重视黑格尔的这一思想，也是要着重阐明马克思主义唯物辩证法关于矛盾是事物发展的源泉的观点。

第279—280页

"辩证法一般地说来（α）是外在的辩证法，这是与这种运动的全部掌握有区别的运动；（β）不单是我们的理解的运动，而且是从对象自身的本质、即从内容的纯粹概念来证明的运动。前一种辩证法是这样一种考察对象的方法，它指出对象中的各种根据和各个方面，从而使通常认为确定不移的一切都动摇了。这

辩证法

些根据可能是完全外在的根据，我们谈到诡辩学派时将更多地谈到这种辩证法。另外一种辩证法是对于对象的内在的考察：只就对象本身来考察对象，没有任何前提、观念、应有性，不依照外在的关系、规律、根据。人们完全进入到事物的本质，就对象自身来考察它，依据它所具有的规定来考察它。在这种考察中，它”(er)（原文如此！）“自身表明它包含着相互对立的规定，因而也就扬弃自己；这种辩证法我们主要地是在古代哲学家那里看到的。用外在的根据来进行推论的主观辩证法，当它承认‘对的里面也有不对，谬误里面也有真理’的时候，它是公正的。真正的辩证法使自己的对象什么也不留下，以致对象不仅从某一方面来看是有缺陷的，而且还完全解体”……

客观辩证法

黑格尔在这里把辩证法分为两种，一种是外在的辩证法或主观的辩证法，一种是对象自身的辩证法。后面黑格尔谈到赫拉克里特时，把辩证法分为三种，第三种是客观辩证法。

黑格尔所说的主观辩证法指的是一种辩论、反驳的方法，它根据对象的某些特征、特性，反驳公认的原理、原则，使通常认为确定不移的东西都动摇起来，这种概念运动并不反映对象自身的运动，故黑格尔又称之为外在的辩证法。黑格尔把诡辩学派（智者派）看做主观辩证法的主要代表，巴门尼德也属于主观辩证法，因为巴门尼德从存在是静止的这一前提出发，否认事物的运动、变化，而没有揭示出对象本身的矛盾与运动。但巴门尼德的学生芝诺却揭示了对象自身的矛盾，成为第二种辩证法的代表。

黑格尔认为芝诺的特点是辩证法，他是真正的辩证法的始祖。黑格尔认为芝诺对运动的四种反驳客观上揭示了对象的辩证

法。芝诺同巴门尼德一样否认运动的真实性，认为运动只是一种现象，存在本身是不动的、不变的，但他进行了论证，证明运动是矛盾的，因而是不真实的，这就在客观上揭示了运动的矛盾，揭示了对象自身的辩证法。从这种意义来说，黑格尔认为芝诺的辩证法也是客观辩证法。但芝诺不承认矛盾和运动的真实性，从而也就否认了客观世界的真实性，“使自己的对象什么也不留下”。从这种意义来说，黑格尔又认为芝诺的辩证法是主观的辩证法。因此，只有自觉考察和揭示事物本身矛盾的辩证法才是真正客观的辩证法。关于这三种辩证法的区别，请参阅后面对《哲学笔记》第286—287页的注。

列宁摘录了黑格尔这段话，并加了旁批“辩证法”、“客观辩证法”，说明列宁重视黑格尔反对用主观主义观点来解释辩证法的思想，强调辩证法的客观性。列宁把辩证法看作是一门反对一切唯心主义、主观主义的科学。他曾指出：“事物的辩证法创造观念的辩证法，而不是相反。”（第210页）他还引用了黑格尔的一段话：“人们常常把辩证法看作一种技艺，好象它是基于某种主观的才能，而不是属于概念的客观性。”（第240页）但是，列宁对辩证法的客观性的理解和黑格尔的理解是有原则区别的。在黑格尔那里，这种理解是从唯心地承认绝对观念的客观存在这点中引伸出来的，而列宁所说的辩证法的客观性是指它不以任何观念为转移而存在于物质现实中。

第280页—281页

对于“发展原则”，在20世纪（以及19世纪末叶）“大家都已经同意”。——是的，不过这种表面的、未经过深思熟虑的、偶然的、庸俗的“同意”，是一种窒息真理、使真理庸俗化的同意。——如果一切都发展着，那末一切就都相互转化，因为发展显然不是简单的、

关于辩证法及其客观意义的问题……

普遍的和永恒的生长、增多（或减少）等等。
——既然如此，那就首先必须更确切地理解进化，把它看做一切事物的产生和消灭、互相转化。——其次，如果一切都发展着，那末这点是否也同思维的最一般的概念和范畴有关？如果无关，那就是说，思维和存在不相联系。如果有关，那就是说，存在着具有客观意义的概念的辩证法和认识的辩证法。＋

一、发展原则……	＋此外，还必须把发展的普遍原则和世界、自然界、	注意
二、统一原则……	运动、物质等等的统一的普遍原则联结、联系、结合起来。	

列宁在摘录了黑格尔把辩证法分为主观辩证法和客观辩证法的言论之后，紧接着对辩证法及其客观意义作了精辟的论述。列宁的这段话，对辩证法发挥了三点思想：

首先，列宁揭示了辩证法和形而上学两种发展观的对立。列宁指出由于科学的发展和人们实践经验的积累，发展原则在二十世纪以及十九世纪末叶已经成为无可争辩的了，但是人们所说的发展只是“简单的、普遍的和永恒的生长、增多（或减少）等等”，而不是“一切事物的产生和消灭、互相转化。”列宁强调发展是新质的产生和旧质的死亡，是发展过程的中断、飞跃。

其次，列宁阐明了主观辩证法，即辩证思维无非是自然界和社会的客观辩证法的反映。列宁依据马克思主义的基本观点，指出辩证法是关于发展的最全面最深刻的学说，认为客观存在的一切事物无不处于运动和变化的过程中，那末，这点是否也适用于

思维的最一般的概念和范畴？列宁这样提出了问题。唯物辩证法的回答当然是肯定的，所以列宁说，"那就是说，存在着具有客观意义的概念的辩证法和认识的辩证法。"因此列宁紧接着在下面写道："问题不在于有没有运动，而在于如何在概念的逻辑中表述它。"

第三，列宁指出必须把世界的发展原则和统一原则结合起来，这是和马克思、恩格斯关于辩证法的论述完全一致的。恩格斯指出："辩证法在考察事物及其在头脑中的反映时，本质上是从它们的联系、它们的联结、它们的运动、它们的产生和消失方面去考察的。"（《反杜林论》第20页）在《哲学笔记》中，列宁对普遍联系的问题也给予了很大注意。在辩证法的要素中，第2、8、12三条专门阐述了联系的问题。列宁多次从正面表述了黑格尔关于普遍联系的思想，认为黑格尔关于万物之间的世界性的、全面的、活生生的联系，以及这种联系在人的概念中的反映，这个基本思想是天才的。当然列宁也批判了黑格尔对这些联系的唯心主义解释，指出黑格尔把自然界和社会的真实联系硬说成是虚构的"绝对观念"的联系。

把物质世界看作是处于不断的发展中，看作是一个有联系的统一整体的辩证观点，是马克思主义哲学对人类的科学认识史和实践经验进行理论概括的结果。因此，列宁关于辩证法的发展原则和统一原则结合起来的思想，对科学地认识客观世界的现象和过程提供了重要的指导。

第282页

芝诺对运动的四种反驳：

1. 向一个目的地运动的东西，首先必须经过到达目的地的路程的一半。然而要经过这路程的一半，又必须先经过这一半的一半，如此类推，以至无穷。

亚里士多德回答说：空间和时间是可以无

限地划分的，但并没有被无限地划分开来。培尔（Bayle. Dictionnaire，t. IV，article Zenon）称亚里士多德这个回答是无力的，他说：

……“如果我们在一英寸大小的材料上划下无穷多的线条，我们不会作出这样一种划分，这种划分会把亚里士多德以为仅是可能的无限性变成为现实的无限性”……

黑格尔写道“这如果二字绝妙！”

就是说，如果我们把无限的划分进行到底！！

埃利亚学派否认运动的真实存在，认为人们关于运动的观念只是一种“意见”，并不具有真理性。埃利亚学派的大师芝诺曾提出在哲学史上著名的四个论证，认为在运动的观念里即包含有矛盾，因而运动是不真实的。

上面第一段就是芝诺反驳运动的第一个论证，在哲学史上称为“两段法”。它的意思是说一个运动着的物体永远达不到目的，因为在它到达目的以前，首先必须走完全程的一半，但在走完这一半之前又必须走完半程之半，如此类推，以至无穷，运动的物体永远也走不出“一半”，因此运动是不可能的。

黑格尔认为运动是普遍的，运动本身就是矛盾的统一。他说“理解运动，就是用概念的形式来表达运动的本质”。这样，运动就“表现为否定性和不间断性的统一”，也即是间断性和不间断性的统一，而任何割裂他们之间统一的观点都不能了解运动的本质。黑格尔认为芝诺在这个论证中提出了空间可无限分割的问题，肯定了有限空间中的无穷进程，促使人们注意到无限和有限，可分性和不可分性的矛盾。但是芝诺夸大了矛盾的一个方面——间断性、可分性，否认矛盾的间断性和不间断性的对立统

一，从而认为任何两点之间都存在着一个无法逾越的鸿沟，因而运动是不可能的。显然，芝诺的观点是形而上学的，虽然他客观上揭露了运动的矛盾性质。

列宁赞赏黑格尔关于运动的本质的论断，说“对！”接着转述了黑格尔的话，指出“运动是矛盾，是矛盾的统一”。

亚里士多德虽然看到了芝诺论证的错误，但他并没有从时间与空间是有限与无限的辩证统一的角度来批判芝诺，只是说：时间和空间虽然按其可能性来说是可以无限分割的，但实际上并没有被分割开来。他只是从表象而没有从运动的本质来反驳芝诺。法国的怀疑论者培尔也说亚里士多德的回答是无力的。

但是培尔对亚里士多德的批判也没有超出亚里士多德的水平，仍停留在表象中，因而他的观点还是形而上学的，而且是自相矛盾的。他说：“如果物质是可以无限分割的，则它必包含有无限数目的部分。那末它就不是一种潜在的无限，而是一种实在地、实际地存在的无限”。（《哲学史讲演录》第1卷第284页）就是说如果承认物质是可以无限分割的，那末他就应该在实际上是被分割了的。那末，如何能够把潜在的无限变成实际的无限呢？培尔认为：“如果在一寸长的物质上画了无数条线，也就是作出了一种分割，把那种照他所说只是潜在的无限变成实际的无限。”（同上第284—285页）黑格尔说“这如果二字绝妙！”是对培尔陷入自相矛盾的一种讽刺。正如列宁所解释的，这“就是说，如果我们把无限的划分进行到底！！”但是，这已经不是什么无限，而仍然是有限，因为无限的划分是不能进行到底的。

这里需要说明的是：上面培尔的那段话是从黑格尔《哲学史讲演录》中文版中引用的，它是根据该书德文版第一版翻译的，列宁《哲学笔记》俄文版和1956年中文单行本的翻译也与此相同，均为“我们就会作出这样一种划分”，但是《列宁全集》第38卷中文版的翻译却是：“不会作出这样一种划分”。我们认为根据前一种翻译才好理解培尔是自相矛盾的。

第283—284页

2．阿基里斯追不上龟。“首先走二分之一”，以此类推，以至无穷。

亚里士多德回答说：他会追上龟的，只要准许他“越过界限”。

黑格尔说：“这个回答是正确的，它包含着一切。”——因为事实上在这里二分之一（在某种程度上）就是“界限”……

……“当我们一般地谈论运动的时候，我们是这样说的：物体在一个地方，然后向另外一个地方转移。既然物体是在运动，那末它就不再在第一个地方，但也不在第二个地方；如果它在第一个地方或第二个地方，那它就是静止的。如果说它在两个地方之间，那就等于没有说什么，因为在这种情况下它还是在某一个地方，所以同样的困难还是存在着。而运动则意味着物体在一个地方同时又不在一个地方；这就是空间和时间的不间断性，——正是它才使运动成为可能。”

参看切尔诺夫对恩格斯的反驳

注意

对！

“阿基里斯追不上龟”是芝诺否认运动的真实性的第二个论证。芝诺认为假如有两个往同一方向运动的物体甲和乙，甲走在前面，乙与甲有一定的距离，比甲运动得更快，在追赶它，但走得慢的甲永远不会为那走得快的乙所追赶上。他是这样来证明的：乙需要一定的时间才能达到甲在这一时间开始时出发之处，当乙达到甲动身的地方时，甲又前进了一步，留下一段新的空间，这又需要乙费一部分时间才能走过；依此类推，以至无穷。例如，乙在一小时内走两英里，甲在同样时间内走一英里。如果他们彼此相距两英里，则乙需用一小时达到甲在这一小时开始时

所在的地方。而甲这时又前进了一英里，这一段空间，乙又需用半小时达到，如此以至无穷。因此较快的运动对于乙毫无帮助，因为它永远走不过即中间相距的一段空间。所需的那一点时间，甲也永远可以利用，所以他永远占先。(列宁说的“首先走二分之一”，即指这个例子中的具体距离 2 英里的一半，即一英里。)

芝诺这个论证的错误仍然是不了解运动是间断性和不间断性的统一，是时间和空间的可分性和不可分性的统一，而把空间和时间的无限分割绝对化，以至在两个时空点之间设下了一个不可逾越的鸿沟，因而乙永远达不到甲所达到的那个时空点。这实际上就是为追赶者越过被追赶者设立了一个“界限”。亚里士多德说：他会追上龟的，只要准许他“越过界限”。黑格尔说“这个回答是正确的，它包含着一切”。因为在黑格尔看来，时间和空间不仅是可分的，而又是连续的、互相联系的，乙所达到的时空点，同甲所达到的那个时空点，“它们同样是两个，也不是两个，而是同一的”。黑格尔批判了把运动说成是“物体在一个地方，然后向另外一个地方转移”的形而上学观点，进一步说明：“运动则意味着物体在一个地方同时又不在一个地方；这就是空间和时间的不间断性，——正是它才使运动成为可能。”芝诺客观上揭露了运动的矛盾，但他片面夸大了时间和空间的间断性、可分性，不了解运动本身就是矛盾，是矛盾的统一，因而否认运动的真实性。芝诺在这一论证中的错误同第一个论证是一样的。

列宁很重视黑格尔在批判芝诺的错误时对运动本质的进一步描述，认为是完全正确的。恩格斯在《反杜林论》一书中对运动的实质也作了深刻的论述，恩格斯说：“运动本身就是矛盾；甚至简单的机械的位移之所以能够实现，也只是因为物体在同一瞬间既在一个地方又在另一个地方，既在同一个地方又不在同一个地方。这种矛盾的连续产生和同时解决正好就是运动。”（《反杜林论》第117页）列宁认为俄国的民粹派分子、马赫主义者切尔诺夫对黑格尔及恩格斯正确论断的反驳是一切形而上学者的共同特点。他

们把运动说成“物体在某一瞬间在一个地方，在接着而来的另一瞬间在另一个地方”。列宁在这里从三个方面深刻地揭露了他们的形而上学错误。列宁的批判对辩证地理解运动的实质是极为重要的。

第285—286页

> 4．二分之一等于二倍：和一个静止的物体相比、和一个同自己反方向运动的物体相比来测量的运动。

“二分之一等于二倍”是芝诺否认运动的真理性的第四个论证。它假定在同一个地点有三个物体 A、B、C。A 静止不动，B 和C以相等速度向相反方向运动。如果B和C的速度是每小时一英里，那末半小时以后，B离开A二分之一英里，离开 C 一英里。也就是说，B和C的距离是B和A距离的二倍。芝诺认为这是同一个物体在同一时间内用同一的速度走的，由此得出结论：“二分之一等于二倍”，他说这显然是荒谬的，因而运动是不真实的。

芝诺这一论证的错误就在于，他虽然客观上揭露了运动的相对性，但他并不了解这种相对性。实际上B的速度，对静止物体A来说，是每小时一英里，而对以相等速度朝相反方向运动的物体C来说，则是每小时二英里，即大一倍。因此B有两个速度，而不是一个速度。在半小时内，B对A来说是走了半英里，而对C来说则是一英里，这是两个距离，而不是一个距离，是相对于两个不同的物体而言的。所以列宁指出芝诺的这个论证是把一个运动的物体“和一个静止的物体相比、和一个同自己反方向运动的物体相比来测量的运动”。

第286页

> 在关于芝诺的一节末尾，黑格尔把他和康德相比（说康德的二律背反“不外是芝诺在这里已经说过的东西”）。

埃利亚派的辩证法的一般结论："真理的东西是统一的，其他都不是真理的。"——"正如康德的哲学有这样的结论：'我们认识的只是现象'。大体讲来，它们是同一个原理"。

但是也有区别：

"在康德那里，精神的东西破坏世界；依照芝诺，自在和自为的现象世界是不真实的。依照康德，我们的思维、我们的精神活动是坏东西；——毫不看重认识，这是精神的过度谦卑。"

康德和他的（主观主义、怀疑论等）

列宁的这些摘录，说明黑格尔把芝诺否认运动真实性的论证，即黑格尔所说的"芝诺的辩证法"，同康德的"二律背反"即"理性矛盾"作了比较，认为他们的原则是相同的。当然也有区别。黑格尔在这里谈到他们两点相同之处。

第一，芝诺和康德都在客观上揭露了矛盾的存在，芝诺揭露了运动的矛盾，康德揭露了"理性"的矛盾。黑格尔说芝诺"曾经掌握了我们空间和时间观念所包含的诸规定；他曾经把它们〔即时空的诸规定〕提到意识前面，并且在意识里揭露出它们的矛盾。"（《哲学史讲演录》第1卷第293页）黑格尔说的时空的规定即时空的连续性和间断性，它们也是运动的规定。芝诺在否认运动的真实性的论证中，客观上揭露了运动的连续性和间断性的矛盾。康德的"二律背反"是为了论证他所谓的"自在之物"不可知的。康德把人的认识能力分为三个环节："感性"、"知性"和"理性"，他认为"理性"要求认识属于"自在之物"的东西如世界（作为全体的世界）、心灵、上帝等等时，就会陷入自相矛盾：正题可以论证，反题也可以论证。如第一个"二律背反"，正题是：世界在时间上和空间上是有限的；反题是：世界在时间和空间上是无限的。这两个命题都同样可以证明。在这里，康德实际上也是揭露了一些客观的矛盾，如时空的有限性和

无限性、连续性和间断性等等。

第二，芝诺和康德都否认矛盾的客观性、真实性，认为只有不矛盾的东西才是真实的。埃利亚学派的一般结论是“真理的东西是统一的，其他都不是真理的”。在芝诺看来，运动既然是矛盾的，它就不是真理的东西，而只是一种感性的表象。真实的存在是太一，它是超感觉的，无变化的，不运动的，不矛盾的。康德的结论是：“我们认识的只是现象”。在康德看来，把“自在之物”作为认识的对象，就会陷于理性的矛盾，但矛盾是不真实的，不能存在的，因而“自在之物”不能作为认识的对象，是不可知的。因此，芝诺和康德都把统一的世界割裂为绝对对立的两半，一半是现象世界，一半是本质世界，前者是认识的对象，后者不是。这个本质世界，芝诺叫“一”，康德叫“自在之物”。

当然，康德的观点同芝诺也有区别。黑格尔在这里谈的是他们关于现象世界的区别。芝诺根本否认现象世界的真实性。而康德则认为，是我们的思维活动把外在世界造成现象世界。即是说，外在世界之所以成为一个不真实的东西，是由于我们给了它一套范畴。黑格尔认为这是一个很大的区别。在芝诺看来，这世界、现象界本身就是不真的，内容是空无的。在康德看来，乃是精神的东西摧毁了这世界，我们的精神活动是不好的东西。黑格尔说：“这乃是精神的一种过度卑谦，把知识当作没有价值。”（«哲学史讲演录»第1卷第293页）列宁的批语：“康德和他的（主观主义、怀疑论等）”，也是说康德把现象世界看成主观的，从而得出怀疑论、不可知论的结论。

第286—287页

在芝诺之后（？他生活在赫拉克利特之后？）黑格尔转而谈赫拉克利特，他说：

“它”（芝诺的辩证法）“也可称为主观的辩证法，因为它属于考察的主体；而没有这‖

种辩证法的、没有这种运动的统一，就是一种抽象的同一”…… 注意

(α)主观的辩证法。
(β)对象中有辩证法，但我不知道，也许这是假象，仅仅是现象等等。
(γ)完全客观的辩证法，即一切存在物的原则。

但前面曾说过，见第309页和其他各页的引文：在芝诺那里是客观的辩证法。这里是某种极端精微的“区别”。参看下文：

“辩证法是：(α)外在的辩证法，即达不到事物内在本质的反复推论；(β)对象的内在的辩证法，但却属于(**注意**)主体的考察方式。(γ)赫拉克利特的客观性，即本身被了解为原则的辩证法。” **注意** **注意**

赫拉克利特是古希腊卓越的哲学家之一。在他的哲学中，包含着素朴而深刻的辩证法思想。他认为：“一切皆流，无物常住”，“世界是包括一切的整体，它不是由任何神或任何人所创造的，它过去、现在和将来都是按规律燃烧着，按规律熄灭着的永恒的活火”。列宁高度评价赫拉克利特这一观点，说“这是对辩证唯物主义原则的绝妙的说明。”（第395页）

黑格尔在讲到赫拉克利特哲学时，也很重视他的辩证法思想。黑格尔把赫拉克利特的辩证法思想与巴门尼德、芝诺的思想作了比较。他认为辩证法在巴门尼德那里，是一种主观的辩证法或外在的辩证法。黑格尔说这种辩证法是“达不到事物内在本质的反复推论”，“即运动的过程［内容］与对于这个运动过程的整个掌握［形式］是区别开的”。（«哲学史讲演录»第1卷第

279页）也就是说，我们是站在运动或内容之外来掌握运动。例如巴门尼德自己主观上先设立了一个前提：一切不变，因此和自己主观不相符合的规定——运动就不是真的，而必须加以扬弃；又如巴门尼德肯定“只有有存在”，因而“非有存在”就不真，必须给以扬弃。但这种扬弃不是通过客观规定本身的内在矛盾运动自己扬弃自己，而是通过外在的、主观的规定。这就是黑格尔所说的主观的辩证法或外在的辩证法。黑格尔认为，这种办法是无济于事的，因为这些理由是十分外在的，而要想证明“错误思想之所以错误，决不能说是因为与它相反的思想是真的，而乃是由于它自身即是错误的。”（《哲学史讲演录》第1卷第279页）后来的智者派（诡辩派）的辩证法也是主观的或外在的辩证法。

黑格尔把芝诺的辩证法称为对象的内在的辩证法，即处于主观辩证法和客观辩证法之间的辩证法。芝诺虽然和巴门尼德一样，也认为世界的本质是“一”，是“存在”，而“一”和“存在”是不运动的、不变化的。但是，在黑格尔看来，芝诺的论证方法则和巴门尼德不同。芝诺不是从外在的主观的规定来否认运动，而是说：“假如你肯定变化；则在变化里就包含着变化的否定，或变化不存在”。（《哲学史讲演录》第1卷第272页）所以，芝诺是从变化的本身否定变化的存在，而不象巴门尼德那样以不变为前提，排除一切与这一前提相矛盾的结论。由于芝诺与巴门尼德这一论证方法上的区别，黑格尔曾称芝诺的辩证法为客观的辩证法或内在的辩证法，把那种从自己主观上的规定出发而作出的论证称为主观的辩证法或外在的辩证法。这也就是列宁所说的它们之间的精微的“区别”。但是，不论是巴门尼德的主观辩证法，还是芝诺的客观辩证法，它们都否认世界本身的运动和变化。所以黑格尔认为芝诺的辩证法也只限于“考察的主体”，即属于感觉的领域，因为芝诺认为世界的本质“一”或“存在”是没有矛盾，也不应该具有任何矛盾的，因而是没有辩证法的，

是没有运动的，是孤立的一。黑格尔说："没有这种运动的统一，就是一种抽象的同一"，因而芝诺的辩证法也可称为主观的辩证法。

黑格尔认为，赫拉克利特的辩证法才是完全客观的辩证法，它把辩证法看成客观事物本身所具有的原则。于是，黑格尔把辩证法分为三种形式：（α）外在的辩证法；（β）对象的内在的辩证法；（γ）本身被了解为原则的辩证法。

列宁在方框中转述了黑格尔上述思想，又在摘录黑格尔这一段原文的旁边，加了注意和特别注意的记号。可见列宁很重视黑格尔对辩证法所作的分类。列宁特别注意到黑格尔把芝诺的思想与一般爱利亚派的主观辩证法相区别，称芝诺的辩证法为客观的、内在的辩证法。同时，黑格尔又指出，芝诺虽是抓住了运动中的矛盾，但又否认矛盾的客观性和真实性，把矛盾仅仅看作是假象或现象。因而，黑格尔说芝诺的辩证法也还只能称为主观的辩证法，是"主体的考察方式"。列宁还特别注意到黑格尔对赫拉克利特的辩证法的论述。但是所有这些正确的观点都是在黑格尔客观唯心主义形式下，被歪曲的表达出来的。

按照黑格尔所谓历史的发展必定和逻辑的发展相一致的原则，黑格尔把全部哲学史看作是"绝对观念"自己认识自己的过程。历史上，各种哲学体系的相互更替，不过是"绝对观念"自我认识过程中不同发展阶段的表现。黑格尔认为埃利亚学派相当于"绝对观念"发展的"存在"（有）阶段。黑格尔说："芝诺的主观辩证法更进一步的发展，就必然是主观的辩证法变成客观辩证法，亦即把这种运动本身了解为客观的东西。……这是必然的进步，这也就是赫拉克利特所作出的进步。'有'是'一'，是第一者；第二者是'变'——赫拉克利特进到了'变'这个范畴。这是第一个具体者，是统一对立者在自身中的'绝对'。因此在赫拉克利特那里，哲学的理念第一次以它的思辨形式出现了；巴门尼德和芝诺的形式推理只是抽象的理智；所以赫拉克利特普遍地被

认作深思的哲学家。”（同上第295页）这样，我们也就明白了，为什么黑格尔硬把生活在芝诺之前的赫拉克利特排在芝诺之后来讲，因为按照黑格尔的逻辑发展，他需要从芝诺哲学推演到赫拉克利特哲学。

第287页

“赫拉克利特说：一切都是生成；这个生成就是原则。这点包含在这句话中：存在和非存在是同样的少”……	注意

埃利亚学派认为，只有存在是存在的、真实的。非存在则是不可能存在的。说非存在存在是自相矛盾的，是不真实的。他们认为，一切变化、运动都只是假象，是不存在的。赫拉克利特反对这种静止不变的形而上学观点。他认为存在不比非存在多，非存在不比存在少；如果说非存在不存在，存在也不存在；存在不比非存在更真实些。非存在不比存在更不真实些。在这里，赫拉克利特表达了存在和非存在相互依存、对立统一的思想。这一思想在赫拉克利特哲学中是个原则。

赫拉克利特认为，万物都在不断地运动、变化和发展中，没有什么不动的东西。他说一切都由对立而产生，一切都象一条河一样流着。“我们既踏进又不踏进同样的河流；我们既存在又不存在”。（«古希腊罗马哲学»第27页）恩格斯在谈到赫拉克利特的辩证法思想时写道：“这个原始的、素朴的但实质上正确的世界观是古希腊哲学的世界观，而且是由赫拉克利特第一次明白地表述出来的：一切都存在着，同时又不存在，因为一切都在流动，一切都在不断地变化，不断地产生和消失。”（«反杜林论»第18页）

黑格尔把赫拉克利特关于一切皆流，无物常住的思想转述为：“一切都是生成；这个生成就是原则。”而由于存在和非存在的相互依存、对立统一就是生成，所以他认为存在和非存在是

同样地少这句话包含了生成这一原则。

第289页

赫拉克利特说：“时间是第一个有形体的实质。”(塞克斯都·恩披里柯)

有形体的——是“笨拙的”字眼（可能是(**注意**)怀疑论者(**注意**)所选定的字眼），——然而时间是“第一个感性的实质”……

……“时间作为被直观的东西，是纯粹的生成”……

赫拉克利特把火看做一个过程，黑格尔关于这点说道：“火是物理的时间；这是绝对的不静止”

根据塞克斯都·恩披里可的《反数学家》的记载，赫拉克利特曾说：“时间是第一个有形体的实质。”黑格尔认为这一观点是正确的，是和赫拉克利特的思想一致的。在黑格尔看来，赫拉克利特既然把一切看作存在和非存在的同一，他就不能像泰利士等人一样，把某种现成的事物，如水或空气之类作为绝对的本质。于是，当赫拉克利特不停留在对“生成”只作纯粹逻辑概念的说明，而要给它以实在的形态时，首先找到的必然是时间的形式，因为时间概念就是对事物的变化或生成加以抽象的结果。时间作为被直观的东西，也可以说是纯粹的生成。就在这种意义下，黑格尔赞同赫拉克利特的这一观点：“时间是第一有形体的实质。”

关于“有形体的”，黑格尔解释说，这是一个笨拙的字眼，怀疑派常常使用这种粗糙的字眼。所谓“有形体的”，并不是说时间可以看得见、摸得着，不过是“感性的”之意，就是说，时间是第一个感性实质，是对感性直观抽象的结果。

黑格尔认为，时间是生成的第一种形式，但时间仍然是很抽

象的，于是，赫拉克利特在时间之外，寻求以物理的方式来描述变化，他找到了火。火是绝对的不静止，是过程，是变化，是物理的时间，这就是说，火是比纯粹的时间概念更为具体的变化形态。

以上，许多是黑格尔对赫拉克利特思想的解释。至于赫拉克利特本人是否有这种观点，没有材料可以查证。但是，黑格尔把赫拉克利特思想说成是像纯粹逻辑概念演化一类的东西，显然是把赫拉克利特黑格尔化了。

第291页

关于“必然性的概念”。赫拉克利特不能在“感觉的确实性”中看到真理——但能在“必然性”中看到真理。

注意 ‖ “绝对的中介”

（“绝对的联系”）

“我所知道的理性的、真理的东西，固然是从具体的东西中返回来的，即从感性的、个别的、特定的、存在的东西中返回来的。但理性所知道的自己内部的东西，也就是**必然性**，或存在中的**普遍性**；它是思维的本质，也世界的本质。”

‖ **注意**：必然性＝“存在的一般性”（存在中的普遍性）（联系、“绝对的中介”）

赫拉克利特强调感觉在认识中的作用，但是，他也认为感觉不能认识事物的本质，事物的“逻戈斯”。他说“自然（本性）是喜欢藏匿起来的”，“博学并不能使人智慧”。如果我们不把感性认识中所得的零碎材料整理、提高到理性认识，即达到对事物的本质、事物的“逻戈斯”的认识，那些表面、零碎的感性材料不但不能给我们以真理性的认识，反而会欺骗我们。他说：“眼睛和耳朵对于人们是坏的见证，如果人们不理解它们的语言的话。”赫拉克利特认为，只有在认识了事物的本质之后，人们才是智慧的。

黑格尔从必然性概念开始论述赫拉克利特的认识论。黑格尔说赫拉克利特把对立的统一叫作必然性。必然性的概念具有这样的性质，即它是什么，正由于它与它的对立物相联系，这就是“贯穿在全体的存在中的绝对关系”(《哲学笔记》译为“绝对的联系”）。（《哲学史讲演录》第1卷第312页）在赫拉克利特看来这种绝对关系“就是理念，就是普遍本身，就是本质。”（《哲学史讲演录》第1卷第312页）

在谈到感性认识和理性认识时，黑格尔说在赫拉克利特那里，感觉所把握的只是简单的、直接的存在，但“这种直接的存在并不是真正的存在，而绝对的间接性（《哲学笔记》译为“绝对的中介”）、被思维的存在、思想才是真正的存在，在这里存在得到统一的形式”。（同上）列宁认为，这里所说的“绝对的中介”相当于上文所说的“绝对的联系”。紧接着，列宁在批注中进一步更加明确地指出：必然性＝存在的一般性，即存在中的普遍性、联系、绝对的中介。列宁在另一个地方也表达了同样的思想：“必然性和普遍性是不可分割的。”(第434页）这就是说，自然界和社会中的本质的、一般的联系和关系，同时也就是必然的关系。必然性所反映的不是自然界和社会现象中的一切联系和关系，而是许多同类现象所固有的稳定的、重复着的、一般的联系和关系。当然，在黑格尔看来，概念不是自然界和社会的客观事物在人们意识中的反映，而是他那所谓“绝对观念”的自我展开。他认为必然性、普遍性等概念在“绝对观念”中才具有自己的真实存在。他把赫拉克利特所说的通过理性认识而达到对事物的本质的认识，说成是对“绝对观念”的认识。显然，这是把赫拉克利特的思想黑格尔化了。但是，他把必然性、普遍性、本质的联系放在一起考虑是合理的。

第292—293页

[黑格尔硬把自己的逻辑套在留基伯身上，]

修谈自为存在这个原则的重要、“伟大”，说在留基伯那里已有这个原则。这多少有些牵强附会]。

但也有一点儿真理：个别性的成分（“因素”）；渐进过程的中断；矛盾的缓和的因素；不间断的东西的间断，——原子、一。——“一与不间断性是两个对立面”……

留基伯是古希腊原子唯物主义学说的奠基人，他和德谟克利特创立的原子唯物主义认为原子和虚空是构成一切事物的根据，事物的产生和消灭就是原子在虚空中的结合和分离。他们认为原子是一种不可分割的、无限多的物质微粒，它们没有性质的区别，只有形状和大小的不同。原子和虚空都是真实的存在。原子论是西方古代唯物主义的最高成就，是西方古代唯物主义路线的主要代表。它在世界的物质结构、宇宙的形成、人类产生过程等方面都提供了许多天才的推测。对于科学世界观的萌芽、发展和形成有着巨大的贡献。但是，黑格尔对这些都视而不见，或者简单地斥为幼稚和混乱，或者加以歪曲，使之适合于自己的体系。如列宁所摘引的，留基伯明明说原子“由于体积微小”而看不见，黑格尔却说这只是一种借口，硬说原子是不可能看见的，“完全是观念的”。黑格尔根据他提出的哲学在历史中的发展应当符合于逻辑发展的原则，认为留基伯的原子就是逻辑概念发展过程中的“一”或“自为的存在”，留基伯就是“自为的存在”这一重要概念的发现者。

在黑格尔《逻辑学》中，直接的存在和间接的存在的统一，就是自为的存在。单纯直接的存在不受限制，间接的存在受他物限制，自为的存在受自己限制，因此，它是间接的，又是直接的。自为的存在是通过间接性而达到的直接性，是直接性和间接性的统一。黑格尔认为从原子论的观点看来，某物与他物的相互

制约就是原子之间的相互制约，即原子制约原子，自己制约自己，这就是自为的存在。自为的存在就是“一”，就是包含“多”的“一”，或者说，原子世界是“大一”或“太一”（One），而每一个原子是一个“小一”或“一”(one)，原子世界是无限多的小一构成的大一。黑格尔还进一步指出，原子之所以能够成为自为的存在，是由于原子和虚空是不可分的，由于原子以虚空为前提。没有虚空，存在就成为埃利亚学派的排斥无的抽象存在。因此，原子论关于原子和虚空的对立统一的观点是赫拉克利特关于存在和无的对立统一观点的进一步具体化，是具体地肯定了间断性（原子）和连续性（虚空）的对立统一。

列宁驳斥了黑格尔对唯物主义者留基伯的歪曲，指出黑格尔牵强附会地硬把自己的逻辑套在留基伯的身上。但是列宁也注意到黑格尔把原子和虚空了解为存在和无的对立统一，间断性和连续性的对立统一的思想包含着合理因素，因此列宁说这些论述也有一点真理。

第295页

……“这样，我们看到，德谟克利特更确定地说出了自在的存在和为他的存在这两个环节的区别”……

据说这就“向坏的唯心主义洞开了大门”，——“我的感觉，我的”……

“坏的唯心主义”（我的感觉）和马赫比较

……“这样就肯定了一种感性的、没有概念的感觉的多样性，在它里面毫不存在理性，而这种唯心主义也不去理会它。”

黑格尔反对马赫……

德谟克利特继承了留基伯关于原子与虚空的学说，进一步发展了原子论，使之成为古希腊唯物主义发展的高峰。德谟克利特的认识论，也是素朴唯物主义的。他认为人们的感觉和思想是客

观对象流射出来的、和它的原形相似的“影象”透入人们的认识器官而引起的。事物表面的、粗糙的影象进入人们的感觉器官就产生感觉，事物内部的更精致的影象通过感官的空隙进入人们的灵魂，就产生思想。德谟克利特认为感性认识只能认识事物的表面现象，因而是暗淡的认识，或称为“意见”。而理性认识才能达到事物的本质，因而是实在的认识，或叫做“真理”。可见，德谟克利特是把认识对象所发射出来的“影象”看成认识的基础，在这个基础上感性和理性两种认识是统一的。虽然德谟克利特还不了解由感性认识到理性认识的复杂过程，还不了解实践在认识中的作用，但是他的认识论是和他的世界观一致的，是素朴唯物主义的反映论。

由于文献不足，德谟克利特的认识论观点也有一些不清楚的地方，使得人们对德谟克利特的认识论观点有着不同的解释。特别是德谟克利特所说的“依照意见存在着温暖，依照意见存在着寒冷，依照意见存在着颜色、甜味、苦味；但依照真理则只有不可分的东西和虚空”这段话曾引起不少的争论。有的哲学史家认为德谟克利特否认色、声、味等性质的客观实在性，把感性认识和理性认识分开，认为他所说的意见是一种单纯主观的感觉。也有些唯心主义哲学家故意抹杀德谟克利特认识论中的唯物主义观点，而夸大他的模糊的地方，黑格尔就是其中之一。列宁指出“黑格尔完全象后母那样对待德谟克利特，唯心主义者忍受不了唯物主义的精神。”黑格尔说在德谟克利特看来，“只有虚空、原子和它们的规定是自在的，而无关轻重的、不同的存在如热、冷等等，乃是为他物而存在的”。因而黑格尔认为德谟克利特更确定地说出了“自在的存在”和“为他的存在”这两个环节的区别。在这里，他又是把自己的逻辑范畴硬套在德谟克利特的头上。同时他认为“为他的存在”就是依赖于主体的存在，因而认为德谟克利特为坏的唯心主义，即主观唯心主义洞开了大门，这种唯心主义只承认“我的感觉”，否认“概念”，否认“理性”，否认

感觉有任何客观基础。

列宁认为，黑格尔虽然歪曲了德谟克利特的唯物主义思想。但是，在他从客观唯心主义的立场上批判主观唯心主义的时候，却也揭露了主观唯心主义的实质。列宁在《唯物主义与经验批判主义》一书中所着重批判的马赫主义就认为“物是感觉的复合”，我的感觉是第一性的东西。所以列宁认为把黑格尔在这里所说的“坏的唯心主义”与马赫主义比较，可以看出客观唯心主义者黑格尔的这些分析对后来的马赫主义也是完全适用的。

第296页

以及……关于从自然界中的一般东西向灵魂的
飞跃、从客体向主体的飞跃、从唯物主义向唯
心主义的飞跃的解释。正是在这里两个极端彼
此相合（并改变自身！）。

列宁在《谈谈辩证法问题》一文中曾经指出，“哲学唯心主义是把认识的某一个特征、方面、部分片面地、夸大地、过分地（狄慈根）发展（膨胀、扩大）为脱离了物质、脱离了自然的、神化了的绝对。……是经过人的无限复杂的（辩证的）认识的一个成分而通向僧侣主义的道路”。（第 411 页）在这里，列宁也是指出黑格尔的客观唯心主义的认识论根源在于把人的无限复杂的认识的一个成分，即概念，片面夸大成为脱离自然的绝对的东西。黑格尔在解释阿那克萨哥拉的“心灵”或“理性”的时候，充分暴露了这点。

阿那克萨哥拉在解释运动来源的时候，虽然把处于“种子”（在他看来，物体是由一种叫作“种子”的物质小片结合而成的）之外的“心灵”或“理性”当作推动种子运动的原因，但是，在他看来，“心灵”或“理性”仍然是一种物质的东西，只是“万物中最稀最纯的”。因此，阿那克萨哥拉还是个唯物主义者。黑格尔却硬说他的“心灵”是一种“客观的思想”、“普遍者”，

“它是思想自身，是自在自为的，是没有对立的普遍者，在自身中包含着一切，这就是实体”（«哲学史讲演录»第1卷第342页），这种东西也就是黑格尔所说的客观存在着的“概念”。在黑格尔看来，仅仅把自然界中一般的东西说成自在自为的客观的思想是远远不够的，客观与主观还应该统一起来。他说：“这个自为地存在的普遍者也同样与个体发生一定的对立，换言之，思想与存在相对立。这里，本来应该考察这个普遍与个体的思辨的统一，看看这统一是如何被建立为绝对统一的；但是这一点——即理解概念自身，——在古代人那里当然是找不到的。”（同上第353页）列宁的评语就是针对他所摘录的两段话和黑格尔的上述思想而写的。

列宁认为，黑格尔对阿那克萨哥拉的解释正好说明了黑格尔是怎样陷入唯心主义的。

概念是认识过程的一个环节，它反映不以人的意识为转移的自然界中的一般的东西，但概念并不等同于这种一般的东西。而黑格尔正是把二者等同起来，把概念看作是自然界的灵魂，这样就把自然界一般的东西变成了灵魂，把客观的东西变成了精神性的东西，从而就把阿那克萨哥拉的唯物主义变成了唯心主义。因此，列宁认为黑格尔对阿那克萨哥拉的解释是“关于从自然界中的一般东西向灵魂的飞跃、从客体向主体的飞跃、从唯物主义向唯心主义的飞跃的解释。”

列宁接着指出：“正是在这里两个极端彼此相合（并改变自身！）”。这可能是指唯物主义和唯心主义两个极端在一般的东西这里接触，以一般的东西作为转折点。把一般的东西看做物质世界的本质的东西便是唯物主义，把一般的东西看做精神性的东西或主观的东西便陷入唯心主义。因此，一种唯物主义哲学如果把一般的东西解释为精神性的东西，便会向唯心主义转化（改变自身），而一种唯心主义如果把一般的东西解释为物质世界的东西，则会向唯物主义转化（改变自身）。

第299页

谈到诡辩学派时，黑格尔极其细致地反复咀嚼这样一个思想：诡辩包含着一切教育(Bildung)——我们的教育也在内——所共有的因素，即提出论据(Gründe)和反证——“反思的论证”；在一切事物中找出极度不同的观点；((主观主义——客观主义的缺乏))。

诡辩学派（亦译智者派）出现于公元前五世纪中叶的希腊，以传授社会政治方面的知识和演说术为职业，自称智者，但他们在辩论中采用一种强词夺理的方法，这在晚期的智者派中尤为突出，因而从智者(Sophist)一词演化出诡辩论(Sophistry)一词。

上面一段话是列宁对黑格尔论诡辩学派思想的转述。

黑格尔说诡辩学派是从根据出发进行形式推理（或称理智推理、抽象推理）的教师，这种推理“不是从事情的自在自为地存在着的概念来了解义务、了解应作的事，而是提出一些外在的理由，来分别是和非、利和害。”（«哲学史讲演录»第2卷第20页）由于事物的外在规定是多方面的、复杂的、矛盾的，因而诡辩论者既可以从某些规定来肯定一种观点，又可以从另外一些规定来肯定相反的观点。他们不是对事物进行客观的全面的考察，不是抓住事物的内在联系，即事物的本质（黑格尔称为自在自为地存在着的概念），而是从主观需要出发来肯定或否定一种观点。列宁转述的“提出论据和反证”（译“反面的论据”，较妥）、“主观主义”就是这个意思。诡辩论者可以“在一切事物中找出极度不同的观点”。

黑格尔在其他著作中也批判过诡辩论的这种思维方法。在«小逻辑»中，他说：“诡辩的本质在于孤立起来看事物，把本身片面的、抽象的规定，认为是可靠的，只要这样的规定能够带来个人当时特殊情形下的利益。”（«小逻辑»第177页）

黑格尔认为，这种“形式推理”使得诡辩论者所意欲的一切

都可以找到正面理由和反面理由来加以证明。一个人临阵逃脱，可以用保全生命的义务来辩护；犯谋杀、叛逆等极大的罪恶，可以用促进自己的福利来辩护。黑格尔说，在古希腊，诡辩学派受到谴责，诡辩派的学说被认为破坏了传统的宗教、道德和法律，助长了人们的情欲、私利等等。但是，黑格尔又说如果把智者的这种辩术仅仅了解为只有坏人才具有的一种恶劣品质是不够的、片面的，辩术的意义要比这普遍得多。他说："一切从根据出发的抽象推理——对某些特殊观点加以论证，提出一些正面理由和反面理由来辩难——都是辩术。"（«哲学史讲演录»第2卷第20页）他说，有教养的人们在讨论问题、判断具体事情时，也是这样做的。在日常生活中，人们也往往采取这种方法。因此，诡辩论者并不如人们想象的那样距离我们很远。黑格尔认为，这种抽象的形式推理虽然是一种比较低级的思维方式，但它比根本不寻求根据而只是盲目诉诸宗教的训诫，以及传统的习惯等等，还是要高明一些，而且要达到高级思维，还必须通过这一阶段。所以形式推理是一切教育所共有的内容，又是起码的教育。高级的教育将通过事物的外在规定深入到事物的本质，即概念中去。这种低级思维阶段的形式推理，当同盲目的信仰比较时，黑格尔称之为"反思的论证"。

第299—300页

……讲到普罗塔哥拉及其有名的论题（人是万物的尺度）时，黑格尔把康德和他联系起来：

……"人是万物的尺度，——因而人是一般的主体；因而，存在物不是单独地存在着，而是对我的知识来说存在着；意识按其实质乃是能在对象中产生内容的东西，主观的思维在这里进行着最重要的活动。这一思想一直传到了最

普罗塔哥拉和

新的哲学中。康德说，我们认识的只是现象，就是说，对于那种我们以为是客观的、实在的东西，只应该从它对意识的关系来考察，没有这种关系它就不存在”……

康德

第二个“环节”是客观主义（普遍），“它是由我设定的，但同时又不是由我设定的，它自身就是客观的普遍的”……

普罗塔哥拉是古希腊著名的诡辩论者。在认识论上，他是一个感觉主义者，肯定“知识即是感觉”。他说：“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，是不存在的事物不存在的尺度。”（«古希腊罗马哲学»第138页）他认为“事物对于你就是它向你呈现的样子，对于我就是它向我呈现的样子。（同上第133页）因此每个人的感觉都是同样真实的，其间没有真假之别，只有好坏之分。普罗塔哥拉的这种思想使他得出相对主义和怀疑论的结论。但是他的这种相对主义和怀疑论在当时批判传统宗教神学和反对奴隶主贵族所捏造的“永恒正义”的思想中是有积极意义的。

黑格尔认为普罗塔哥拉提出的“人是万物的尺度”是一个伟大的哲学命题。他说这一命题包含有两方面的意义，“一方面是说，要把思维认作被规定的东西、有内容的东西，而另一方面思维也同样是能规定、能提供内容的东西；这个普遍的规定就是尺度，就是衡量一切事物的价值的准绳。”（«哲学史讲演录»第2卷第27页）黑格尔认为哲学的意义即在于表明：理性是一切事物的目的；而普罗塔哥拉的命题对此做出了解释。它表明事物的存在并不是孤立的，一切内容、一切客观的东西，只是在与意识的关联中存在，从而揭示了思维主体的能动作用。因此思维或意识被宣布为真理的基本环节。他认为康德正是继承了普罗塔哥拉的这一思想。康德认为我们认识的只是现象，对于那种我们以为是客观的、实在的东西，只应该从它对意识的关系来考察，没

有这种关系它就不存在。列宁的批语“普罗塔哥拉和康德”即是指黑格尔说的康德哲学和普罗塔哥拉的相似之处。

黑格尔在谈到普罗塔哥拉的命题揭示了思维主体的能动性之后，接着又提出问题：“主体是能动的，是规定者，产生内容；……那么，内容怎样进一步得到规定？它究竟是被限制在意识的特殊性上，还是被规定为独立存在的共相？”（«哲学史讲演录»第2卷第28页）在黑格尔看来，如果把主体仅仅了解为个别的人，把意识仅仅看成是个别人的主观意识，那就是片面的、主观主义的。他说内容依存在主体，这是说意识是认识的基本环节，但意识不是个别人的意识，而是普遍的意识，是独立存在的共相，它既是由思维建立起来的东西，又是自在自为的，是客观的普遍的。黑格尔说认识这个自在自为的东西更加重要，这是认识的第二个环节。实际上这个普遍的意识、独立存在的共相，就是黑格尔的“绝对理念”、“绝对精神”，这种精神既不是个人的精神，也不是人类的精神，而是整个宇宙的精神，它是在人类出现之前就已经独立存在的，是一切现实事物的源泉。只有认识这个宇宙精神，才能认识事物的本质。这正是客观唯心主义者黑格尔区别于主观唯心主义者的地方。

第301—302页

……“高尔吉亚在它们的关系”（它们的存在和非存在、它们的相互消灭）“中意识到：这是消逝着的环节；无意识的表象也具有这种真理，但对这种真理一点也不知道”……

> “消逝着的环节”＝存在和非存在。
> 这是辩证法的极好的规定!!

…………

关于高尔吉亚补充一点：他在根本问题上 ||

提出了“非此即彼”。“但这不是真正的辩证法；必须证明：对象总是必然存在于某一个规定里面的，而不是自在和自为地存在着。对象只是消解在这些规定中；但不应当由此而引出什么来对抗对象自身的本性。”

对象自身中的辩证法

高尔吉亚也是古希腊著名的诡辩论者之一。他在自己的哲学著作《论自然或不存在》中，提出三个命题。“第一个是：无物存在；第二个是：如果有某物存在，这个东西也是人无法认识的；第三个是：即令这个东西可以被认识，也无法把它说出来告诉别人。（《古希腊罗马哲学》第138页）黑格尔认为高尔吉亚在这里所涉及的是一些思辨的环节，如存在与非存在、认识等，而不是无稽之谈，象人们平常所认为的那样。

上面列宁摘录的是黑格尔对高尔吉亚第一个命题的评述，其中也表达了黑格尔自己的辩证法思想。

高尔吉亚关于“无物存在”的论证可能是针对埃利亚学派的。他采取芝诺所惯用的“非此即彼”的方法来证明他们所谓的“存在”并不存在。例如他说如果存在者是存在的，那么它“或者是起源于存在者之中，或者是起源于非存在者之中。前一种情形是不会有的，因为如果这样存在就早已有了；后一种情形也是不会有的，因为不存在的东西不能产生出什么东西来。（《哲学史讲演录》第2卷第36页）黑格尔说他们总是把被考察的对象放在“非此即彼”的规定之下，说“这不是真正的辩证法”。黑格尔认为，从真正的辩证法观点看来，对象或事物不是存在于一个规定之中，或者存在，或者不存在，而是各种不同规定的统一，是存在和非存在的统一，即自在自为的。黑格尔说“对象只消解在这些规定中”，就是说如果用概念的形式来表达，可分解或表述为存在和非存在，但不能因此认为对象不是存在和非存在的统一，即否认对象的本性是存在与非存在的亦此亦彼的辩证运

动。

但是，黑格尔认为高尔吉亚在论证存在与非存在不能同时并存时，实际上说明了存在与非存在的辩证统一。例如高尔吉亚说：“如果其一与其他是同样地存在，则它们便是相同的，换句话说，它们都是存在。如果它们都是一，那么它们就不是不同的，换句话说，我就不能说两者，就没有两个；因为如果我说两者，我就是说不同的东西。”（同上第36页）黑格尔说高尔吉亚的“这种辩证法有充分的真理”。当人们说存在和非存在两者相同时，同时也就是说不同，因为对于绝对相同的东西不能说两者；当人们说存在和非存在是不同时，却是用同一的宾词（不同）来说明存在和非存在。所以存在和非存在并不是确定的、严格地彼此分割开的东西，而是扬弃着自己的东西。他说高尔吉亚已经意识到存在和非存在是“消逝着的环节”，即存在和非存在的对立统一的辩证关系。他还认为这个真理也潜伏在无意识的表象里，不过没有得到自觉罢了，这指正常人的自发辩证法思想。

列宁认为黑格尔用“消逝着的环节”来说明存在和非存在的对立统一的辩证关系是对“辩证法的极好的规定!!”它说明了“对象自身中的辩证法”，因为运动、变化就是存在和非存在、有和无的对立统一。

第302页

……“高尔吉亚(α)进行了正确的论战来反对绝对的实在论，这种实在论有了表象，就以为掌握了事物本身，其实它掌握的只是相对的东西；(β)他陷到近代的坏的唯心主义中：‘被思维的东西总是主观的，因而不是存在着的，我们通过思维把存在的东西变成被思维的东西’”……	高尔吉亚，“绝对的实在论”(和康德)

高尔吉亚诡辩论的第二个命题是：“如果有某物存在，这个东西也是人无法认识的”。在高尔吉亚看来，被表象的东西和存

在者不是一回事。他说："被表象的东西并不是存在，而是一个被表象的东西。……一、如果被表象的是存在者，那就是被表象的也是存在的；但是没有人会说，如果有一个能飞的人或者一辆在海上行驶的车被表象了，则它就是存在的。二、如果存在的是被思想的，则与它相反的东西即不存在的是不被思想的；但是这个不存在者是到处被表象的，例如斯居拉和卡吕布狄便是"。（《哲学史讲演录》第2卷第37页）

斯居拉和卡吕布狄是传说中墨西拿海峡两个海怪的名字。高尔吉亚的意思是：被表象者并不都是存在者，不存在者也到处被表象，可见存在者和被表象者不是一回事。黑格尔认为高尔吉亚的这个论证，一方面有力地驳斥了独断论，即他所说的绝对实在论，这种理论把被表象者完全等同于存在者，否认二者之间的区别。但是，另一方面高尔吉亚把二者之间的区别夸大甚至割裂了，他把存在说成绝对不能被表象的东西，从而割裂了思维与存在的统一性，陷入主观唯心主义，黑格尔称之为坏的唯心主义。

列宁提到康德，是说康德把"物自体"和现象割裂开来的观点是与高尔吉亚在这里表达的观点一致的。

第302—303页

关于高尔吉亚再补充一点：

黑格尔叙述高尔吉亚的关于我们不能把存在物表达出来这一观点：

"那种表达存在物的语言，并不就是那存在物；被表达的东西，并不就是对象本身，而只是语言。"黑格尔写道："存在物也不是作为存在物来理解的，理解存在物，就是把它变成普遍的东西。" ‖ **注意**

‖ 参看费尔巴哈

……"这个单个的东西是完全不能表达出

来的”……

任何词(言语)都已经是在概括。参看费尔巴哈	感觉表明实在；思想和词表明一般的东西。

高尔吉亚的第三条命题是："即令这个东西可以被认识，也无法把它说出来告诉别人"。高尔吉亚论证说："事物是可见的，可闻的……一般说来是可以感觉的。可见的东西是通过视觉被掌握的，可闻的东西是通过听觉被掌握的；反过来是不行的；因此这一项不能通过那一项来表示。"(«哲学史讲演录»第2卷第38页）因此他认为，"那种表达存在物的语言，并不就是那存在物；被表达的东西,并不就是对象本身,而只是语言。"高尔吉亚的意思就是说存在物是通过感觉被掌握的，但感觉是不能被表达的，因此存在物就不能被表达，被表达的只是语言，而不是存在物。他所使用的论证方式与第二个命题的论证方式是相同的。在第二个命题中，他把表象与被表象者即存在物割裂开来，在这里他又把表达与被表达者即存在物割裂开来，也即把思维与存在、一般与个别割裂开来。

黑格尔并不赞同高尔吉亚的结论。但他认为高尔吉亚的命题，如果从严格的意义上来理解，说"单个的东西是完全不能表达出来的"，则是正确的。黑格尔认为对存在物的理解和表达，就是要使它成为普遍的东西。

列宁认为高尔吉亚的思想和黑格尔的分析有其合理之处。方框中列宁的话是说，感觉和思想是有区别的，感觉只能认识事物中个别的、表面的东西，思想才能认识事物中一般的、本质的东西。思想是通过词（言语）来表达的，而"任何词（言语）都已经是在概括"，任何词,除去名词而外，都是一般的，都是概念。但是人们总是用词来表达一个具体事物，费尔巴哈在«未来哲学原理»一书中也说过，思维与存在的矛盾表现为一般与个别的矛

盾。他说："作为抽象思维对象的'这个'与作为实际对象的'这个'之间，存在着多么巨大的差别！例如说：这个女人是我的女人，这个房子是我的房子，虽然每一个人听到他的女人和他的房子时也都和我一样说：这个房子，这个女人。因此逻辑上的'这个'的等值性和无别性，在这里就被健全常识打破了和扬弃了。"（《未来哲学原理》第47页）他接着说："思想只是建立在语词上面的……说出的或思想中的存在，也同样不能说是实际上的存在。"（同上）这就是"普遍的语词"和"个别事实之间的矛盾"，但是普遍的语词完全能够表达个别的事实。列宁提到"参看费尔巴哈"，即是指费尔巴哈的这一思想和列宁写在方框中的思想是接近的。

第303—304页

"这里就是辩证法和诡辩术的意义的暧昧不明；客观的东西在消逝着"：是否主观的东西就是偶然的呢，或者在它里面（"在它自身里面"）有客观的东西和普遍的东西呢？

"真正的思维是这样思想的，就是它的内容不是主观的，而是客观的"——不论在苏格拉底或柏拉图那里，我们不仅看到主观性（"把一切交给意识决定，这点对于他"——苏格拉底——"和诡辩学派说来是共同的"）——而且也看到客观性。

"客观性在这里"（在苏格拉底那里）"的含义是自在和自为的普遍性，而不是外在的客观性""不是外在的客观性，而是精神的普遍性"……　‖ **注意**

黑格尔在讲述苏格拉底的哲学思想时，又谈到思维的主观性问题。

黑格尔认为对普罗塔哥拉的命题"人是万物的尺度"可以作

两种不同的解释：（1）每一个个别的人，偶然的人，可以作为尺度；（2）就人是自觉的理性来说，人是万物的尺度。黑格尔说这里就发生了辩证法和诡辩术的意义的含混不清。按照前一种解释，主观就成了与客观对立的、个别的、偶然的、任意的、无规律的东西，这就是诡辩术。普罗塔哥拉的“我”就是“个别的（消极的统一），而不是自身反映的普遍者。”（«哲学史讲演录»第2卷第39页）在他那里，“我”纯粹是主观的，“客观的东西消逝了。”（同上）在黑格尔看来，主观的东西在其自身中应当有客观的东西和普遍的东西。他认为苏格拉底就克服了普罗塔哥拉命题中的缺点，对这个命题作了后一种解释。他说苏格拉底把思想看作本质，这个本质就是普遍的“我”，是善。苏格拉底提出思维的人是万物的尺度。因此，黑格尔说苏格拉底虽然与诡辩派一样，把一切交给意识来决定，但他所说的意识与诡辩派所说的意识是不同的。在苏格拉底和柏拉图那里，一方面，意识是主观的，是为思维的活动所建立的，而另一方面，意识又是自在自为的客观的东西。这个意识是真实的思维，即“它的内容不是主观的，而是客观的”，黑格尔在这里表述了主客观统一的合理思想。但是黑格尔是用他自己的客观唯心主义来解释苏格拉底的思想的。他所说的客观性“不是外在的客观性，而是精神的普遍性”；所以他所说的主观与客观的统一与辩证唯物主义所说的主观与客观的统一是根本不同的。

第305页

……“我所认为是真理和正义的，就是我的精神产生的精神。但精神这样地从自身中创造出来的那种东西，精神所认为是这样的那种东西，应当是从作为普遍者的精神，即作为普遍者而活动的精神中产生出来的，而不是从它的欲望、兴趣、爱好、任性、目的、嗜欲等等	说得很好！！

中产生出来的。后面这些东西固然也是内在的，‘自然安置在我们内部的’，但它们只在自然的方式之下才是属于我们自己的”……

聪明的唯心主义比愚蠢的唯物主义更接近于聪明的唯物主义。 聪明的唯心主义这个词可以用辩证的唯心主义这个词来代替；愚蠢的这个词可以用形而上学的、不发展的、僵死的、粗糙的、不动的这些词来代替。

普罗塔哥拉说：“人是万物的尺度。”苏格拉底说：“思维的人是万物的尺度。”

微妙的差别!

上面列宁的摘录是黑格尔对苏格拉底思想的介绍。黑格尔在介绍苏格拉底的思想时实际上是发挥他自己的客观唯心主义思想。列宁也把它看成是黑格尔的思想。

黑格尔认为哲学发展到诡辩派就开始了反思的阶段，即对意识进行思维的阶段，普罗塔哥拉的公式“人是万物的尺度”就是其具体的表现。但诡辩派把人理解为感性的个别的人，而苏格拉底则进了一步，把人理解为思维的人，认为“思维的人是万物的尺度”。列宁说这是一个“微妙的差别”，即表面看来很细小，但却是有着深刻意义的差别，因为“思维”指的是理性的普遍的东西。黑格尔认为根据这种理解，苏格拉底断言“善不是从外面来的；善是不能教的，而是包含在精神的本性之中的。……一切对人有价值的东西，永恒的东西，自在自为地存在的东西，都包含在人本身之内，都要从人本身中发展出来。”（«哲学史讲演录»第2卷第66页）这种东西即是黑格尔所说的概念，它既是主观的，也是客观的，既是人的主观精神中最本质的东西，也是现实世界中最本质的东西。他说：“外在的东西诚然是由经验而来的，但是其中的共相却属于思维，——不过并不属于那主观的坏

的思维，而乃是属于真正的有普遍性的思维。在主观与客观的对立中，共相乃是既主观而又客观的东西。主观只是一个特殊的东西，客观相对于主观说也同样是一个特殊的东西，共相则是两者的统一。"(同上) 因此，黑格尔说真理和正义就是这种共相（普遍者），它们是我的主观精神中的客观精神，是从作为普遍者而活动的精神中产生出来的，这些东西才是人的本性。至于欲望、兴趣等等，乃是存在于人身上的自然属性。

黑格尔所说的普遍者或共相即是他的绝对观念发展的各个环节。但是就在这种唯心主义的解说中，黑格尔透露了一些具有合理因素的思想：（一）人的意识中感性的东西和理性的东西是不同的，理性的东西才是人所固有的，而感性的东西是存在于人身上的自然属性。（二）理性的东西是和客观的精神一致的，主观和客观是在这种客观精神的基础上同一的。（三）理性、思维、精神是主客观中更深刻的内在本质的东西。黑格尔的这些思想虽然是在唯心主义的基础上发挥的，列宁还是认为他"说得很好!!"因为黑格尔不停留于事物的表面，而力求去掌握事物的内在的普遍的必然的东西，用唯物主义的话来说，这就是客观规律。

列宁由此联想到辩证法和形而上学的重大差别，写下了一个重要的评语。列宁所说的聪明的唯心主义，指具有丰富的辩证法思想的唯心主义，如黑格尔的唯心主义。愚蠢的唯物主义指那种只停留在事物的表面，满足于片面的感性认识，而不能深入事物内在本质的形而上学唯物主义。在列宁看来，辩证唯物主义离辩证唯心主义更近，离形而上学唯物主义更远，这可能是指辩证唯心主义比形而上学唯物主义能够更容易地转化为辩证唯物主义。这段话说明列宁对辩证法的高度赞扬和对形而上学的尖锐批评。但绝不能就此得出结论，认为列宁断言辩证法与形而上学的区别才是重要的，而唯物主义与唯心主义的对立是微不足道的。列宁的话不过说明，即使是唯心主义哲学家，只要他真正懂得辩证法，他

的哲学中也可以有着丰富的深刻的内容。而一个唯物主义者，如果离开辩证法，也会陷于肤浅、贫乏、空洞。恩格斯在评论费尔巴哈时说：“他没有批判地克服黑格尔，而是简单地把黑格尔当做无用的东西抛在一边，同时，他本人除了矫揉造作的爱的宗教和贫乏无力的道德，拿不出什么积极的东西来和黑格尔体系的百科全书式的丰富内容相抗衡。”（«马克思恩格斯选集»第4卷第237页）列宁在这里表述的思想和恩格斯的思想是一致的。

第306—307页

> 为什么不能提起个别的东西呢？某一类东西（桌子）中的一个与其余的各个就是有某些区别的。

很详细地讲到以下的一点：“语言实质上只表达普遍的东西；但人们所想的却是特殊的东西、个别的东西。因此，不能用语言来表达人们所想的东西。”（“这”？是最一般的字）

注意
在语言中只有一般的东西

> 这是谁？是我。一切人都是我。感性的东西？这是一般的东西等等、等等。“这个”？？不论什么都是“这个”。

黑格尔把麦加拉派看作是苏格拉底学派之一，说他们从苏格拉底的思想出发，认为普遍性的形式、共相才是真实的，而个别的、特殊的东西都是不真实的。例如斯底尔波说：谁若是说有一个人，他指的是某一个人，而说的却是人，人是一个共相，因此，你就没有说到任何人，不管是这个人或那个人。如果你说的是这个人，但既然你说的是人，为什么不可以是那个人呢？可见，你说的也不是这个人。斯底尔波以此论证个别的人是根本不存在

的，不能说的，只有共相是存在的和能说的。黑格尔认为，人是个共相，而不是说的这一个人，但是我们指的却是这个人，这个人还依然存留在我们的观念中。黑格尔批评斯底尔波肯定普遍，而抛弃了个别，并对普遍与个别的对立统一问题作了发挥。上面列宁摘录的即黑格尔所发挥的观点。

黑格尔虽然批评了斯底尔波抛弃了个别，但他认为“在研究哲理时，普遍的东西获得意义，而且只有普遍的东西才能被表达出来，而‘这个’，即所指的东西，却完全不能被表述出来的”。他认为斯底尔波主张共相才是真实的观点在近代倒是被人忽视了，他说：“一般的常识、或者近代的怀疑论，或者一般哲学，主张感性的确认有真理性，或者主张在我们之外确有感性事物存在，以及凡是自己看到、听到是如此的东西每一个人也都认为是真的”(«哲学史讲演录»第2卷第128—129页)，对这些观点应予以根本的驳斥。列宁认为黑格尔在这里驳斥的是康德哲学和除辩证唯物主义以外的一切唯物主义。因为康德只把现象看作认识的对象，一般唯物主义都停留在现象的表面而不能深入到现象的内部。黑格尔认为他们否认普遍的东西而只承认感性的东西的存在，但是，他们不知道，他们所说的就是普遍的东西，而不是他们所指的感性事物，因为凡是说出来的都是普遍的。例如“这个”、“我”是一切“这个”、一切“我”的概括，都是普遍的，而不是个别的“这个”或“我”。黑格尔在这里看到了个别不能离开一般，看到了个别与一般的对立统一。

对黑格尔的这些思想，列宁还是很重视的。首先，列宁认为黑格尔对那些只停留在表面现象的形而上学唯物主义的反驳是正确的，但这却丝毫无损于辩证唯物主义，因为辩证唯物主义不仅承认现象世界的客观存在，而且也承认普遍的东西的客观存在，并强调通过现象认识本质。因此，列宁说黑格尔“以此打击辩证唯物主义以外的一切唯物主义”。

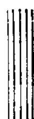
其次，列宁也很重视黑格尔关于语词只表达普遍的东西的思

想。列宁引用黑格尔的例子，说明“我”、“感性的东西”、“这个”都是一般的词，因为一切人都可以自称为“我”，任何个别的东西都可称为“感性的东西”或“这个”。但是，这绝不是说，语言就不能表达个别的、具体的东西了。任何个别的、具体的东西都具有多种的规定性，这些规定性为各种不同的词所概括。我们虽然不能用一个词来确切地表达某一个别具体的东西，但同时利用许多词就可以确切地表达出某一个别的东西。黑格尔也承认，“我们用一般的名称来帮助自己，我们用这些名称完满地规定看个别的东西。”(《哲学史讲演录》第2卷第129页)所以，列宁说：“为什么不能提起个别的东西呢？某一类东西(桌子)中的一个与其余的各个就是有某些区别的。”这就是说，任何事物都是个别与一般的对立统一，一个词只能概括同类事物的共同的东西，而不能表达同类事物的一切差别。个别这一概念绝不能抛弃。

黑格尔虽然看到了个别与一般的对立统一，但由于他的客观唯心主义思想，他强调一般，而贬低个别的、具体事物的意义。在他看来，只有普遍、一般，即所谓的绝对观念的各个环节才是真理性的东西，而一切具体的东西都只不过是绝对观念的体现。因此黑格尔认为，在哲学研究中，只有普遍的东西才有意义，这正是黑格尔的唯心主义所在。

第308—309页

昔勒尼学派认为感觉是真实的东西，“不是指感觉中的那种东西，不是指感觉的内容，而是指感觉自己本身”。



昔勒尼学派的认识论中的感觉……

“因此，昔勒尼学派的主要原则就是感觉，感觉应该是真理和善的准则”……

“感觉是未规定的个别的东西”，但如果把思维包括进去，那末一般的东西就会出现，而“简单的主观性”就会消失。

（马赫及其同伙之类的现象学家在关于一般、“规律”、“必然性”等等问题上不可避免地会成为唯心主义者。）

注意
昔勒尼学派和马赫及其同伙

另一个昔勒尼派哲学家 Hegesias“认识到了”“感觉与普遍性之间的这种不适合”……

他们把作为认识论原则的感觉和作为伦理学原则的感觉混淆起来了。这点要**注意**。但黑格尔已把认识论分出来了。

黑格尔把昔勒尼学派看成是另一个苏格拉底学派，认为他们的主要原则就是感觉，他们不仅把感觉看作是认识的标准，认为只有主观感觉才具有可靠性,而且把感觉作为道德的基础，“感觉应该是真理和善的准则”。昔勒尼学派的创始人阿里斯底波认为，感觉自身即是本质，亦即真实的存在，本质并不是客观事物，“不是指感觉中的那种东西，不是指感觉的内容”。阿里斯底波不满足于苏格拉底关于一般的善的规定，而把善的内容进一步规定为感性的享受，即快乐和愉快的感觉。他认为“愉快的感觉就是善，不愉快的感觉就是恶。”（«哲学史讲演录»第2卷第136页）黑格尔说“他认为个人的快乐和享受,是理性所寻求的唯一的东西”（同上第132页）。但是昔勒尼学派也不是简单的感觉论者。阿里斯底波非常重视思想的教养。他认为只有凭借高度的哲学教养，才能摒除烦恼和各种约束，而获得快乐。黑格尔说阿里斯底波的原则是：“愉快的感觉到的东西，并不是直接认识到的，而只是通过反思、通过哲学思维而认识的。”（同上）

黑格尔认为晚期的昔勒尼学派进一步发展了阿里斯底波的观点，更着重这个原则中的思想修养、思维、理智的一面。德奥多罗认为共相、普遍性才是本质的东西。虽然他仍是“把快乐与忧愁规定为最终目的；不过他却认为，快乐是属于理智的，忧愁是

属于无理智的。"(同上第138页)人们只有依靠理智和正义才能获得最高的享乐。黑格尔说这样,那作为感觉的感觉,感觉的直接性,便不是本质。人们的本质的存在就不再是感觉,而是理智和正义了,因此,个别的、感性的东西必须放在普遍性的形式中来考察。

黑格尔认为昔勒尼学派的赫格西亚进一步认识到了"感觉与普遍性之间的这种不适合"。他更强调普遍性、共相是本质的东西。赫格西亚认为没有"完满的幸福",因为"身体为多种多样的痛苦所侵扰,灵魂也同受折磨;因此选择生或选择死是无所谓的。没有什么东西本身是适意的或不适意的。"(同上第139页)黑格尔说他开始认识到感觉这个个别的东西,并不是自在的东西。对于他,全部个别性的规定都消失了。所以阿里斯底波的原则已经完全走到了它的反面。感觉本来是不定的个别者,但如果强调了这个原则中的思维、理智、精神修养的一面,那末一般的东西就会出现,而"简单的主观性"就消失了。

在黑格尔看来,承认感觉本身的真实性和承认一般东西的真实性是不相容的,就是说,坚持把感觉等同于真实的东西就必然否认一般东西的真实性,这就是黑格尔常常谈到的坏的唯心主义。列宁从昔勒尼派的感觉论联想到马赫主义。马赫主义者坚持把感觉等同于真实的东西,只承认感觉的真实性,否认一般东西的客观性,因而他们在关于"一般"、"规律"、"必然性"等等问题上就不可避免地成为唯心主义者。

列宁在第二个方框中的批语,是说昔勒尼学派把感觉看成不仅是认识论的原则,而且是人们行为的原则,这就把作为认识论原则的感觉和作为伦理学原则的感觉(愉快和不愉快)混淆起来了。但是,黑格尔对二者分别作了评述,这就说明黑格尔是把二者分开的。所以列宁说"黑格尔已把认识论分出来了"。

第309页

关于柏拉图所主张的哲学家治理国家的计划:

……“历史的基地不同于哲学的基地”……

……“必须知道什么是行动：行动就是主体本身为达到某些特殊目的而进行的活动。所有这些目的不过是实现观念的手段，因为观念是绝对力量。”

历史上特殊的目的创造“观念”（历史的规律）

柏拉图在《国家篇》中，借苏格拉底之口描述了他的理想国。柏拉图的理想国是由统治者、武士和劳动者三个阶级组成的，他们各守职责，相互协作。柏拉图认为，这样的国家是建立在自由原则基础上的，是智慧的、勇敢的、克制的，整个说来是合乎正义的、美德的。柏拉图认为要实现理想国必须使政治和哲学结合起来。他要求国家的统治者通晓哲学，说统治者应该是哲学家，因为只有哲学家才能掌握唯一的真实的存在——理念。柏拉图的理念是不动的、僵死的模型，万物都摹仿理念，不过是理念的影子。理想国也只是仿照理念、符合理念的国家。柏拉图所谓的由哲学家治理国家就是使现实与理念相一致，使理念成为存在。黑格尔把柏拉图的理念看作是他的绝对观念。但是黑格尔并不赞成由哲学家来作统治者。黑格尔认为历史是绝对观念的体现。他认为哲学虽是关于绝对观念的知识，是对绝对观念的认识和把握，但观念是自己实现自己的绝对力量，在历史中，观念以自然的方式实现其自身，历史的运动必然符合观念的运动，并不需要统治者掌握并实现观念。因此，黑格尔说：“历史的基地不同于哲学的基地”。

黑格尔认为观念在历史中实现自己的途径是：一方面通过思想（如法律、道德、敬爱上帝）来实现；另一方面通过人的行动来实现。黑格尔进一步解释说：“行动就是主体本身为达到某些特殊目的而进行的活动。所有这些目的不过是实现观念的手段，因为观念是绝对力量”。在他看来，尽管历史上的个人各有各的动机，但归根到底，谁也摆脱不了观念的支配。列宁认为，

黑格尔在这里用唯心主义观点表述了历史发展的内在规律性。如果把黑格尔的思想加以唯物主义的改造，即是：历史上特殊的目的实现历史的规律。（书上“创造”一词，即俄文“ТВОРИТЬ”，即实行、实现的意思。）

第309—310页

关于柏拉图的理念学说：

……“因为感性的直观不能为我们纯粹地照原样地揭明某个东西”（Phaedo）——所以，肉体是灵魂一种障碍。

一般概念的“纯粹性”（＝僵死性？）

一般的含义是矛盾的：它是僵死的，它是不纯粹的、不完全的，等等，而且它也只是认识具体事物的一个阶段，因为我们永远不会完全认识具体事物。一般概念、规律等等的无限总和才提供完全的具体事物

注意
认识的
辩证法
注意

认识向客体的运动从来只能是辩证地进行的：为了更准确地前进而后退——reculer pour mieux sauter (savoir?)。相合线和相离线：彼此相接触的圆圈。交错点＝人的和人类历史的实践。

（同实在事物的无限多的方面中的一面相符合的标准（＝实践）。）

注意

这些交错点是矛盾的统一，就是说，在运动（＝技术、历史等等）的一定环节上，存在和非存在这两个消逝着的环节在一刹那间相符合。

柏拉图根据他的理念论，把世界分成事物世界和理念世界，他称前者为可见世界，后者为可知世界，从前者不能得到真理，只能得到“意见”，只有从后者才能得到真理。这样，他就把感性认识和理性认识形而上学地割裂开来，在二者之间划上一条不可逾越的鸿沟。既然感性认识不起作用，那么人的理性如何得到关于理念的知识呢？为了回答这个问题，柏拉图乞灵于毕达哥拉斯派的灵魂不灭、轮回转世的宗教信条。他说，人的灵魂本来是永存不朽的，在它堕入人的肉体以前，它同理念一起处于理念世界之中，早已具有对于理念的认识。但当它投生到人体时，由于受到肉体的玷污，就把它原有的理念知识暂时忘记了。只有投生到人体一段时期之后，它才能逐渐回想起这些知识。因此，人对于理念的知识并不是从感觉经验中抽象概括出来的，不是客观世界的反映，而是对人生下来以前就有的知识的一种回忆。所以柏拉图说：“那些所谓学习的人只不过是在回想，而学习不过是回忆罢了”（«古希腊罗马哲学»第188页）这就是柏拉图的“回忆说”。根据这种看法，感觉经验不但不是认识的来源，而且还是认识的障碍，认识的过程不是由感性认识上升到理性认识，而是理性不断克服感觉障碍的过程。这是露骨的唯灵论，典型的客观唯心论。柏拉图把一般与个别形而上学地割裂开来，并且完全颠倒了它们之间的真实关系，他认为一般先于个别而独立存在。列宁针对柏拉图的这种形而上学的唯心主义的观点，在三个方框中用辩证唯物主义观点总结了认识过程的辩证法。

在第一个方框中，列宁认为，一般概念是在一定历史条件下，人们认识具体事物的一个阶段，并不是对具体事物的完全的最后的认识。因此一般概念是矛盾的，它是一般的，也是具体的，是绝对的，也是相对的。任何在某一历史阶段的认识，尽管包含着绝对真理的因素，决不是绝对真理本身，只有“一般概念、规律等等的无限总和才提供完全的具体事物”，才构成绝对真理。因此，认识过程就是对具体事物的认识在从个别到一般，又从一般

到个别的反复中越来越具体、越来越深入的过程，就是从相对真理走向绝对真理的过程。这就是认识的矛盾运动的过程，“认识的辩证法”。为了更具体地表述这个过程，列宁写下了第二个方框，并用一个箭头表示第二个方框是对“认识的辩证法”的进一步解释。

列宁认为，从相对真理走向绝对真理的过程不是一条直线，而是一个迂回反复的螺旋式上升的过程，是一串圆圈，因为人们的认识是在实践的基础上，从个别到一般，又从一般到个别无限循环往复的过程。人们认识过程中的每一个圆圈都表示出人们对具体事物认识的前进线与后退线，或相合线与相离线，这两条线的“交错点＝人的和人类历史的实践。”列宁在这里一方面描述了人们认识客观真理的螺旋式上升过程，另一方面强调指出人们的认识是在实践的基础上前进的，也只有实践才是检验真理的唯一标准。

第三个方框的内容，是列宁对第一个方框中思想的进一步说明。人们的认识是一个不断发展的过程，是因为实践本身就是一个不断发展的过程。人们只有在生产斗争（技术）、社会斗争（历史）或其他实践活动中，才能使主观和客观，即列宁所说的非存在与存在在历史发展的一定阶段上相符合。但这种符合是“一刹那”的，暂时的，亦即相对的。随着人们实践活动的前进和发展，人们的认识也就在实践的基础上不断地前进和发展，使主观和客观进一步相符合。人们的认识就是这样一个无限发展的前进过程。

第310—311页

黑格尔所说的“空洞的辩证法”

在分析柏拉图的辩证法时，黑格尔再一次力图指出主观的、诡辩的辩证法与客观的辩证法之间的区别：

“任何东西都是一，我们是这样谈及每个东西的：‘这个东西是一个，同时我们又指出它里面有多样性，有许多的部分和特性’，——

但在这里又说：'它是一，和它是多，这二者各自处在完全不同的关系中'，——我们不把这两种思想合在一起，因此，表象和言语就往返于这两种思想之间。这种反复往来，如果是有意识地进行的，那就是空洞的辩证法，这种辩证法不能把对立面结合起来，不能达到统一。"柏拉图在《诡辩学派》篇中说：

注意

"空洞的辩证法"

"困难的而又是合乎真理的事就在于指出：是别一个的，也就是这一个，是这一个的，也就是别一个，而且完全是处在同一关系中的。"

注意

黑格尔认为真正的辩证法在于揭示纯概念的内在矛盾和内在运动，柏拉图的辩证法虽未达到这种真正辩证法的完全意识，但绝对本质已在概念的形式下被认识了，纯概念的运动也得到了阐明。因此，柏拉图的辩证法是思辨的辩证法，它比诡辩学派的空洞的辩证法具有更高的意义。

黑格尔把他所说的形式的、空洞的辩证法称为主观辩证法，把柏拉图的辩证法称为客观的辩证法。"力图指出主观的、诡辩的辩证法与客观的辩证法之间的区别"。

黑格尔认为形式的辩证法虽然揭示了概念中对立的两方面，但没有达到对立面的统一，实际只是把对立面割裂开来了，最后加以消极的否定。例如，诡辩学家普罗塔哥拉等人认为，苦和甜并不是客观的，对于某些人是苦的东西，对于别的人是甜的。同样，大小、多少等等也是相对的，大的东西在别的情况下可以是小的，小的东西可以是大的。他们说："这个东西是一个，同时我们又指出它里面有多样性，有许多的部分和特性"。柏拉图认为，这就是说"它是一，和它是多，这二者各自处在完全不同的关系中"，即"一物在一个观点下为一，在另一观点下为多。"

(《哲学史讲演录》第2卷第209页）这种一与多的矛盾是由于观点的不同而引起的，因此是主观的形式的矛盾，谈论这种矛盾的辩证法是主观辩证法。柏拉图说："困难而真实的工作在于揭示出另一物就是同一物，而同一物也就是另一物，并且是在同样的观点之下；按照同一立场去指出事物中有了某一规定，它们就有着另一规定（这就是说，同一物就是另一物，另一物就是同一物）。"（同上）黑格尔是同意柏拉图的思想的，认为在主观辩证法中，没有把"一"与"多"这两个概念结合起来，"因此，表象和语言就往返于这两种思想之间。这种反复往来，如果是有意识地进行的，那就是空洞的辩证法，这种辩证法不能把对立面结合起来，不能达到统一"（同上）。在黑格尔看来，只有在同一关系中看出同一物的矛盾，才是揭示了客观的内在的矛盾，才是客观辩证法。列宁对黑格尔的这一分析是赞许的。

第313页

他失言了："把亚历山大"（马其顿的亚历山大，亚里士多德的学生）……"奉为神，这是不足为奇的……神和人根本不是如此格格不入的"……	((只要倒转过来))正是这样！

亚历山大是当时马其顿王腓立的儿子，从公元前343年起，亚里士多德受马其顿王的聘请，做亚历山大的教师。336年亚历山大登上马其顿王位，就开始了他东征西讨的活动，曾经击溃波斯帝国，远征亚细亚，占领了西南亚的大部分地区，建立了一个包括欧亚两洲许多民族的幅员广阔的大帝国。

有些学者认为亚历山大的远征不是纯粹为了征服，而是出于自己是主人的观念和一个东方式的概念(指在东方，亚历山大这个名字作为古代东方神话中的英雄形象而流传着）。他们认为，正是亚里士多德把这些思想灌输给了亚历山大。黑格尔不同意这些学者的观点。他认为亚里士多德的哲学是与这种幻想式的观念不

相干的，亚历山大的远征有着一种完全与此不同的历史的、军事的、政治的性质。它完全是一种通常的征战。他指出：“第一，亚历山大在东方人的想象中被捧成一个公认的英雄，一个神，这是不足为奇的。达赖喇嘛现在还是这样；神与人一般地并不是相去很远。第二，希腊本身亦趋向于一种神变成了人的观念，——这种神不是一个遥远的、生疏的雕像，而是在这无神的世界里面的一位活生生的神。”（《哲学史讲演录》第2卷第276页）在这里黑格尔看到了某些古代神话的根源，神与人的关系。

古代神话和宗教观念都不是凭空产生的，而是现实生活的一种虚幻的颠倒反映，这种反映也是随着社会的发展而不断变化的。最初的神话观念起源于对“超自然力量”的崇拜，在氏族社会的较早时期，就存在着以一定的动物、植物为模型的图腾崇拜，产生了万物有灵的观念。

奴隶社会形成以后，由于社会阶级压迫的威胁，人们的宗教观念愈来愈带有社会的性质，人们逐渐把社会的力量神化，把地上的社会统治者尊奉为神，同时又往往把天上的神想象为人间的统治者。古希腊时期神话中的神，一般都具有拟人的、与人同形同性的特点，比如奥林匹斯山上的诸神都具有与人一样的喜怒哀乐，在他们之间也有争吵、忌恨和战争，并且参与人间的活动。

可见，在古代人们的神话和原始宗教观念中，神与人的关系的确并不是相去很远的，神的观念往往就是社会人间关系在人们头脑中的虚幻的反映。

唯心主义者黑格尔不可能科学地解释宗教观念的起源和实质，但是在这里他也不自觉地透露了这种观念的秘密，即神和人的这种关系。关于神人关系的这种观点是和黑格尔的整个唯心主义体系不相容的，故列宁说“他失言了”（原文为 Проговорился，译“说漏了咀”更确切些）。列宁由此联想到，黑格尔的哲学中的确有着许多合理的东西，但必须加以唯物主义的改造，故在旁边批道：“（（只要倒转过来））正是这样！”

第313页

黑格尔认为亚里士多德的唯心主义就在他的神的观念中（（当然，这是唯心主义，但比起柏拉图的唯心主义来，它客观一些，离得远一些，一般化一些，因而在自然哲学中就比较经常地＝唯物主义。））

黑格尔把亚里士多德对柏拉图的“理念”的批判完全弄糟了

亚里士多德的神的观念就是指他的关于“形式的形式”、“第一推动者”的学说，它是唯心主义的，但这个学说只是他整个哲学思想的一个方面。中世纪经院哲学家和现代唯心主义者都竭力夸大这一方面，而抹煞亚里士多德的唯物主义思想，黑格尔就是其中的一个。他把亚里士多德的哲学说成是“建立在广博的经验材料上的”“思辨的唯心论”，是柏拉图唯心主义的发展。黑格尔所注意的是亚里士多德如何“在思辨的深度上超过了柏拉图”，(《哲学史讲演录》第2卷第270页)因此他极力宣染亚里士多德关于神的观念，说“不动的推动者——这是一个伟大的规定”，达到了“再没有比这个更高的唯心论”。并且认为亚里士多德对柏拉图理念论的批判也是以本身虽然不动，却具有“纯粹的活动性”的“第一推动者”去反对静止的理念和数等等。这样，黑格尔就抹煞了亚里士多德的唯物主义思想，抹煞了他对理念论的批判的丰富内容和合理因素，把这种批判完全弄糟了。

列宁在这里批驳了黑格尔对亚里士多德思想的歪曲，强调不能把亚里士多德哲学思想中的唯心主义方面与柏拉图的唯心主义混为一谈。列宁为什么这样看呢？

首先，就唯心主义在他的整个哲学思想中的地位来说，亚里士多德与柏拉图是有很大区别的。柏拉图是古希腊唯心主义的集大成者，他建立了一个完整的唯心主义体系，把他的神秘主义的理念当作支配一切的幽灵，世界上的一切事物都不过是理念的阴影，人的认识只不过是灵魂对理念的“回忆”。柏拉图的全部哲

学和认识论都具有完全脱离客观世界的神秘主义的性质。亚里士多德哲学思想的基本特征则是动摇于唯物主义与唯心主义、辩证法与形而上学之间。虽然他对哲学基本问题的回答，最终是唯心主义的，这就是他把整个世界的运动最后归因于绝对抽象的“形式”——神；他在认识论上也过分夸大理性、概念的作用，以致最后宣布“思想者和被思想者是一个”，但是，他哲学思想的许多方面，特别是自然哲学，却具有丰富的唯物主义和辩证法思想。他摈弃了柏拉图的“理念世界”，把物质的自然界看做认识的对象和感觉、经验的源泉；他系统地研究了当时的各种自然科学知识，肯定了物质世界本身的运动和变化；在对柏拉图的理念论的批判中，他首先注重的是客观世界本身，反对柏拉图割裂一般与个别，在物质世界之外去追求一个理念世界的神秘主义的错误。这些情况说明亚里士多德在起初，或者说在许多方面是接近“德谟克利特路线”而与“柏拉图路线”相对立的。

其次，就思想的发展来看，柏拉图的唯心主义的错误是贯彻始终的。而亚里士多德的错误则在于动摇妥协，以致走向唯心主义。

亚里士多德关于“第一推动者”的思想，是由他的“四因”论（质料因、形式因、动力因、目的因）发展而来的。“四因论”本身具有动摇的折衷主义的性质，它既容纳了唯物主义的原则，承认了物质性的原因；又容纳了唯心主义的原则，强调了精神性的本质和目的。他进一步把“四因”归结为形式因和质料因，认为任何事物的形成和运动都不外是形式和质料这两个方面。他正确地主张形式和质料在个别事物中的统一性和相对性，但是他认为质料是被动的、消极的、潜在的；形式则是主动的、积极的、现实的。因而形式与质料的关系就是能动和被动、支配者和被支配者、目的和手段的关系。例如一个建筑物的砖瓦就是质料因，设计就是形式因。他认为形式先于质料、高于质料，以至最后可以完全脱离质料。按照他的哲学体系，整个世界的运动，就是一种质料受着形式的支配而逐级向上运动的系列，这个系列的最低

者就是“最原始的质料”——纯粹消极的潜能，而它的最高者就是“第一推动者”——不具有任何质料的“形式的形式”，也就是推动他物而本身永恒不动的、至高无上的神。这样，他就最后陷入了神学的唯心主义，而与“柏拉图路线”相接近。但在这里有一个由唯物主义的不彻底性和动摇性而逐渐陷入唯心主义的过程。从这个发展过程来看，亚里士多德的唯心主义也是不能与柏拉图的唯心主义混为一谈的。

因此，列宁指出，亚里士多德的唯心主义观点，比起柏拉图的唯心主义来，要“客观一些、离得远一些，一般化一些。”

第313页

> 亚里士多德对柏拉图的“理念”的批判，是对唯心主义，**即一般唯心主义**的批判：因为概念、抽象从什么地方来，“规律”和“必然性”等等也就从哪里来。唯心主义者黑格尔对亚里士多德(在其对柏拉图的理念的批判中)破坏唯心主义基础这一点胆怯地避而不谈。

亚里士多德在建立自己的哲学体系时，检查了在他以前的全部希腊哲学史，其中特别着重批判了柏拉图的理念论。

柏拉图认为在各种个别事物之外，各有一种“绝对的、独立的、单一的、永恒的”理念（见柏拉图：《会饮篇》），它们是一切个别事物的本质。而各种运动、变化的个别事物不过是理念的“影象”，不过是对于理念的“摹仿”或“分有”。亚里士多德在批判中指出，柏拉图用离开个别事物而单独存在的理念去说明事物的原因只会造成实体世界的重迭，在实体世界之外另加一个精神世界，就好比把需要计算的数目再去增加一倍一样，是徒劳无益的。他认为柏拉图把普遍的理念与个别事物割裂开来，就根本无法说明理念与事物之间的关系，因此，柏拉图所说事物“分有”和“摹仿”理念，就“只不过是使用空虚的语言和诗意

的比喻而已”。（«古希腊罗马哲学»第287页）

列宁指出亚里士多德对柏拉图的这种批判是对一般唯心主义的批判，因为：

第一，亚里士多德基本上是站在唯物主义的立场上批判了柏拉图的唯心主义。

与柏拉图的理念论相反，亚里士多德首先是以自然界为“第一实体”，他认为哲学是研究“第一实体”的学问，而自然界就是各种个别事物的总和，它本身就处于永恒的运动和变化之中，因而用不着在物质世界之外假设一个理念世界去说明它。他认为自然界和各种个别事物就是认识的对象，我们首先应该关心的不是理念而是事物的存在。

基于这种观点，他在批判柏拉图时曾经概括地指出：“一般地说来，虽然哲学是寻求可感知的事物的原因的，我们却放弃了这个任务（因为我们完全没有谈及变化所从出的原因），而当我们幻想我们是在说出可感知的事物的实体时，我们却是断言了另一种实体的存在，并且我们对它们如何是可感知的事物的实体这一点所说的话，都是些废话：因为‘分有’如前面已经指出的，乃是没有意义的。”（«古希腊罗马哲学»第290页）正是由此出发，他集中批判了柏拉图在个别事物之外寻求事物本质的幻想，斥责了柏拉图用脱离个别事物的理念去说明事物的存在和运动的企图。亚里士多德的这种批判实质上是对认为精神先于物质的一般唯心主义观点的批判。

第二，更突出的是，亚里士多德对柏拉图的批判是对客观唯心主义的基本错误的批判。

亚里士多德强调一般与个别的统一，强调一般只能存在于个别之中，比如在个别的房屋之外，就没有一般的房屋。因此他认为柏拉图的脱离个别事物的理念是不可能存在的，它如果不在个别事物之内，就既不能引起任何事物的运动和变化，也不能说明任何事物的存在和本质。在这里亚里士多德确实击中了柏拉图的

客观唯心主义的要害，也击中了一切客观唯心主义的要害，因为客观唯心主义的基本错误就是割裂一般与个别，把一般看做脱离个别事物的单独存在，并把它夸大为一切事物的本源。古希腊时期巴门尼德的“存在”，华达哥拉斯的“数”，我国宋代朱熹的“理”，以及近代黑格尔的“绝对观念”，和柏拉图的“理念”一样，都是这种性质的抽象。

列宁曾经指出：“原始的唯心主义认为：一般(概念、观念)是单个的存在物。这看来是野蛮的、骇人听闻的（确切些说：幼稚的）、荒谬的。可是现代的唯心主义，康德、黑格尔以及神的观念难道不正是这样的(完全是这样的)吗？”(第420—421页)因为任何事物都是一般与个别的对立统一，一般只能在个别中和通过个别而存在，如果片面地孤立和夸大了一般的方面，把“规律”、“必然性”等等看做是脱离个别事物的单独的客观存在，就必然陷入客观唯心主义。亚里士多德的批判正是揭示了这个问题的实质。

亚里士多德在批判中所表现的唯物主义和辩证法思想并不是十分明确的，而是动摇的、倏忽即逝的。他自己并没有完全正确解决一般与个别的关系问题，从而也片面夸大了“形式”的作用而最后陷入唯心主义，接近于“柏拉图路线”。但是在批判柏拉图的理念论时，由于他比较深刻地揭露了唯心主义的矛盾和错误，动摇了客观唯心主义的基础，因而是有利于唯物主义的。客观唯心主义者黑格尔当然不能正确了解和评价这一批判的基本意义。他竭力抹煞亚里士多德的唯物主义思想，只是从唯心主义辩证法的角度片面地颂扬亚里士多德关于“形式”的“活动性”、“现实性”等等，把亚里士多德描绘成比柏拉图更高的唯心主义者，并故意回避亚里士多德在批判理念论时破坏了唯心主义的基础这一实质。

第314—316页

下面这一段话特别清楚地说明黑格尔如何
把亚里士多德的唯心主义的弱点掩盖起来：

“亚里士多德思考对象，而当对象以思想的姿态出现时，它们就是真实的；这就是它们的本质。

但这并不是说，自然界的对象本身因此就是在思考着的东西。对象是被我主观地思考着的；因此，我的思想也就是事物的概念，而事物的概念就是事物的实质。在自然界中，概念并不是作为处于这种自由中的思想而存在的，它是有血有肉的；而血肉是有灵魂的，这灵魂就是它的概念。亚里士多德懂得什么是自在和自为之物；这就是它们的本质。概念不是自为地存在的，它是被外在性所限制的。通常关于真理的定义是：‘真理是表象与对象的一致。’但表象本身只是某一表象，我与我的表象（与表象的内容）完全不是一致的：我有屋子、木材的表象，但我自己并不就是它们，——我和屋子的表象乃是两回事。只是在思维中才有客观和主观的真正一致。这是我（着重号是黑格尔加的）。亚里士多德因此持有最高的观点；我们不能再指望认识更深刻的东西了。”

天真！！

“在自然界中”，概念并不存在“于这种自由中”（人的思想和幻想的自由中！！）。“在自然界中”，它们，概念，是“有血有肉”的。——这点极妙！而且这也就是唯物主义。人的概念就是自然界的灵魂，——这只不过是神秘主义地转述下面的话：自然界独特地（**注意**：独特地和辩证地！！）反映在人的概念中。

黑格尔这一段话所指亚里士多德的思想大体上见于亚里士多德的《形而上学》第12卷第九章，这章专门谈理性，比较集中地暴露了他在认识论上的唯心主义观点。

就亚里士多德的整个认识论来说，它具有很多唯物主义因素。正如列宁所说，他“对于认识的客观性没有怀疑。对于理性的力量，对于认识的力量、能力和客观真理性抱着天真的信仰。”(第416页)但由于他把理性的认识和感性的认识，即把对一般概念的知识和对个别事物的知识对立起来，过分夸大了理性认识的优越性，因而陷入混乱、动摇以致走向唯心主义。

亚里士多德在认识论上的动摇性表现在：一方面他与柏拉图不同，认为人的观念、概念是不能独立存在的，它们在自然界中都有自己的“血和肉”，也就是说，都有自己的客观基础。列宁认为，这是用天真的说法表达了唯物主义观点。但是，另一方面，他又认为自然界的纷繁杂多会引起思想的混乱，他把这种认识称为“俗思”，比如黑格尔在这里所指的表象，就属于这种思想活动。在表象中，认识的对象是个别的屋子、木材等等，表象者和所表象的内容还不是一致的。而理论、科学的认识，在他看来，则可以不管对象的质料方面，而只单纯认取对象的形式，也就是说，只以一般的概念、思想本身为对象，这样思想与思想的对象就合而为一了。而且只有这种以纯粹的思想本身为对象的认识，才是达到了认识的完善境界，因此，他又把这种认识称为“神思”，人则只能偶然达到这一点。

可见亚里士多德由于弄不清一般与个别、概念与感觉的辩证关系，就陷于这种稚气的混乱和动摇，以致走向唯心主义和神秘主义。

黑格尔按照自己的客观唯心主义的思维与存在同一论来解释亚里士多德的思想，企图夸大亚里士多德的某些唯心主义观点并加以系统化。如黑格尔说亚里士多德也认为思想、概念就是一切事物的真理，而亚里士多德之所以没有这样说，只是因为“亚里

士多德没有用现代哲学的语言来表达他的思想，但根本上，观点是一致的”。（《哲学史讲演录》第2卷第300页）黑格尔极力宣染、赞扬亚里士多德关于理性认识中“思想者和被思想者是一个”的观点，认为在这里达到了“客观和主观的真正相符”，说什么“这就是亚里士多德哲学中的最高点；人们不能希望认识比这更深刻的东西了。”从这里可以清楚地看到黑格尔对待亚里士多德思想的一般态度，也清楚地表现了黑格尔贬低唯物主义，抬高唯心主义的哲学史观。

列宁认为，黑格尔对亚里士多德思想的转述尽管有着唯心主义的歪曲，但仍然在神秘主义形式下透露了亚里士多德的唯物主义观点，例如说人的概念是自然界的灵魂，概念在自然界中是有血有肉的等等。列宁认为概念反映自然界是独特的辨证的反映，因为它不是对表面现象的反映，而是对本质的反映。

第316页

亚里士多德是一个经验论者，然而是一个有思想的经验论者。“通过综合而把握住了的经验的东西，就是思辨的概念”……（着重号是黑格尔加的）

参看费尔巴哈：感觉的福音要在联系中去阅读＝思维

概念与经验的、感觉的“综合”、总括、总结之间的一致，在各派哲学家看来都是毫无疑问的。这种一致是从哪里来的呢？是从神（自我、观念、思想等等）那里来的，还是从（由）自然界那里来的？恩格斯在问题的提法上是正确的。

注意

列宁这里所摘录的是黑格尔在谈到亚里士多德的自然哲学时所说的话。黑格尔说，亚里士多德的物理学著作主要是哲学的。认为他是一个经验论者，但并不停留在各种细节、各种经验的罗

列上，而是紧紧地把对象的所有规定性联结、结合起来，形成概念，从而进行高度的思辨。黑格尔认为这就是亚里士多德哲学的特点。在这里，黑格尔认为辩证的概念是经验的全面综合，是对于对象的规定性的全面把握，他反对那种只取一种规定性而不顾其它规定性的片面的抽象。黑格尔认为亚里士多德的思辨就是以全面的经验为基础的："他没有漏掉任何细节，他不是抓住一个规定，然后又抓住另外一个规定，而是把它们同时把握在一起；……"（«哲学史演讲录»第2卷第308页）

列宁在旁批中指出："参看费尔巴哈"。费尔巴哈认为感觉的、经验的认识止于个别现象，正如只有把一些单个的字联系在一起才成为句子，才具有意义一样，只有把感觉所反映的事物的不同的特征联系起来，才成为理性认识。他认为解释个别的现象不用思考、批评和研究，不用与其它现象比较，而理性的思维则要把彼此好象没有任何共同之点的各种感性事实联系起来认识。因此，他说："我们读自然的书用感官，但了解它却不能用感官。""感官什么都会说，但要了解感官所说的箴言，必须把这些话联系起来。联系起来读的感官的福音就是思维。"（«费尔巴哈哲学著作选集»上册第219页）（福音，宗教术语，原意为耶稣基督的教义，这里借喻正确性的道理。）

列宁指出，就概念与经验、感觉的综合、总括、总结之间的一致来说，各派哲学家都是承认的，如上所述，亚里士多德、黑格尔和费尔巴哈都肯定了这一点。但问题是这种一致是从哪里来的？是来自精神方面，还是来自客观的物质世界？这是划分唯物主义与唯心主义界线的问题。一切唯心主义者都以精神为这种一致的基础，如主观唯心主义者贝克莱、休谟等认为感觉、概念都是从主观意识产生的；客观唯心主义者黑格尔关于概念是经验的全面综合的观点中具有辩证法的因素，但是他把认识的运动看做是绝对观念的自我认识，概念与感性经验的实质和基础都是绝对观念。

费尔巴哈认为思维是各种个别感觉的一般的联系，虽然他缺

乏黑格尔所有的那种明确的辩证观点，但是他与一切唯心主义者相反，认为感觉、思维都是对于客观事物的反映。他明白地宣称“我不是从思想中产生出对象，而是从对象中产生思想；对象不过是存在于我的头脑之外的东西。”（同上第20页）这就鲜明地表现了费尔巴哈的唯物主义立场。

康德也认为知识性认识是概念对于感性中所与材料的一种“统一”，感性认识是外界对象作用于感官而产生的，就这一点说他的观点具有唯物主义因素，但他认为感性材料是零乱的，只有运用一系列先天的范畴去进行统一，使它们联系起来，才能形成认识的对象和认识。这样他就走向了主观唯心主义。

列宁说恩格斯的提法是正确的，是指《反杜林论》中的提法。杜林说哲学“包括着一切知识和意识的原则”，而他的这种“原则”就是搬用黑格尔逻辑学范畴，虚构出“一般的世界图式论”，然后由此去推论关于自然和人类的学问。恩格斯指出杜林把真实的关系完全颠倒了，因为他是从思维中，从先于世界而存在的图式、方案或范畴中去构造现实世界，这正是象黑格尔一样。恩格斯指出，人的思想意识是人的头脑的产物，归根结底就是自然界的产物。针对杜林和一切唯心主义者的观点，恩格斯强调：“原则不是研究的出发点，而是它的最终结果；这些原则不是被应用于自然界和人类历史，而是从它们中抽象出来的；不是自然界和人类去适应原则，而是原则只有在适合于自然界和历史的情况下才是正确的。这是对事物的唯一唯物主义的观点……”（《反杜林论》第32页）列宁指出，恩格斯的话正确回答了概念与经验的综合的一致的来源问题。

第318页

“这是对感觉的完全正确的观点”，黑格尔这样写，并且加以解释：“被动性”在感觉

中无疑地是存在的，“不论是主观地或是客观地，都是一样，——在这两种情况下都有着被动性这个因素……‖‖ 注意！！

这里前后几段列宁的摘录和评语，主要是揭露黑格尔用“被动性”的概念回避和偷换“外在性”这一涉及哲学基本问题的概念，企图抹煞亚里士多德认识论中的唯物主义因素。

亚里士多德感觉论中素朴的唯物主义因素是十分明显的。他认为感觉是依赖于外界东西的作用而产生的一种活动，人的感觉能力只是一种可能性，正如可以燃烧的东西必须有一个外物去点燃它，才能进行燃烧一样，感觉的能力也必须有外物刺激感官，才能进行实际的感觉活动。他明白地宣称：“感觉的对象是个别的外在的”，所谓感觉的能力就是接受外界对象作用的能力。正如列宁所说，这里的关键就是“外在”——在人之外，承认外在的不以人为转移的东西引起或决定感觉，这就是唯物主义的观点。亚里士多德主要是在这个意义上承认感觉的被动性。

黑格尔竭力用“被动性”的概念去回避和偷换外在性这个唯物主义概念。在他看来，只有那种普遍的、客观的精神、概念才是自己运动的、自由的，在个别主体中发生的感觉则是受局限的、被动的。他强调感觉的基本特点就是被动性，至于它是主观地（内在地）被决定还是客观地（外在地）被决定，是无关紧要的。他说：“我们发觉我们被决定，——我发觉我受了决定，或者说，为外界所决定；至于是主观地或是客观地被决定，这是没有分别的，——在两种情形中，都包含有被动性这一环节。”（《哲学史讲演录》第2卷第342页）由此他认为亚里士多德承认感觉的被动并不等于承认感觉为外界所决定。黑格尔就是这样企图抹煞亚里士多德感觉论中的唯物主义实质。列宁正是针对这个问题深刻地揭露和驳斥了黑格尔的唯心主义的谎言，指出：“不，外在或内在不是无所谓的。关键就在这里！‘外在’就是唯物主义，‘内在’＝唯心主义。黑格尔不提亚里士多德的那个字眼

（‘外在’），而用‘被动性’这个字眼来把那同一个外在描写得不同。被动性也就是外在!!”（第319页）

黑格尔在反对唯物主义的同时，也不赞成主观唯心主义的观点，因为贝克莱等主观唯心主义者认为人的主观感觉决定一切事物的存在，完全否认感觉的被动性。这种赤裸裸地否定外在事物作用的唯心主义观点很容易被抓住，并且不免要受到常识的攻击。更主要的是黑格尔认为这样从否定外在性的作用而完全否认感觉的被动性，就等于承认了“精神的被动性和自动性是以某种规定性是内在的或外在的这一点为转移”，而承认了这一点，就无法抹煞亚里士多德思想的唯物主义观点；并且主观唯心主义者把感觉看成完全是主观决定的东西，仿佛感觉是自由的领域，在黑格尔看来这就会贬低客观精神、普遍概念的决定性意义。因此他把这种主观唯心主义的观点斥责为“糟糕的”唯心主义。他认为感觉只是人类意识发展的低级阶段，它是通过个别主体而存在的因而总是被动的、受局限的领域，只有绝对观念的自身运动，才能达到自在自为的存在，才不受他物决定而完全达到理性的自由。感觉的自由只有通过理念的立场去把握时才有可能。黑格尔在这里不过是用理念的决定论去代替贝克莱等人的感觉决定论，用较为精致的客观唯心主义去代替过于露骨的主观唯心主义而已。

第319页

接着就是那个把灵魂比做蜡块的有名的比喻，它使黑格尔象在早祷之前的魔鬼那样地乱转，并大叫大嚷，说这个比喻“常常引起误解”。

亚里士多德在《论灵魂》第二卷第十二章总结感觉的特点时，把灵魂比作蜡块。

在我们看来，这是一个素朴的唯物主义的比喻。柏拉图把外界事物看做理念的影子，与此相反，亚里士多德把灵魂的感觉活

动看做外界事物作用的结果，好比蜡块上的图纹是金戒指按印的结果。但是，亚里士多德的这个比喻，作为一种唯物主义观点，也有不够明确和彻底的地方，这表现在他割裂了形式与质料的关系，他认为感觉只感受被感觉东西的形式，而不感受它的质料，就好象蜡块只接受金戒指的图纹，而不接受黄金本身。

唯心主义者黑格尔忍受不了这个比喻的唯物主义性质，极力贬低它的意义。说它"隐藏着一种粗糙的表象"，"缺乏任何概念"等等，并且利用这个比喻的素朴性质和弱点而反对对它作唯物主义的解释，说这个比喻"常常引起误解"。

黑格尔紧紧抓住亚里士多德关于感觉只感受形式的观点，大力渲染唯心主义。他说："在蜡块的比喻中，有关系的只是这一方面：在感觉中只有形式被采纳，只有形式对于感觉的主体才存在，只有这个形式达到了主体；比喻只在这一点上。"(《哲学史讲演录》第 2 卷第 345 页）因此，他认为这个比喻不过是一个形象化的例子，以说明"感觉的被动性只是相对于纯形式而言"，"企图说明这个形式在灵魂里面找到了一个位置。"(同上第344页)

从此出发，黑格尔完全抹煞外界作用，直接攻击对这个比喻的唯物主义解释。他认为这个比喻丝毫不牵涉到外在性，"灵魂无论如何也不应该是被动的蜡块而从外面获得种种规定"（同上第345页)，因而他认为别人从这个比喻来说明表象、感觉等都是外物印进灵魂去的，就是对这个比喻的"误解"，就是"粗野地停留在比喻的粗糙状态中"（同上）。

黑格尔之所以指责这个比喻本身的"粗糙性"，就是因为在他看来，灵魂的活动是一种普遍的内在的概念运动，而蜡块的比喻说的却是同个别物的外在的关系。因此，他说："灵魂是形式，形式是普遍的东西，而普遍的东西的采纳，是和蜡块采纳他物的形式不一样的。"(同上第346页）他把亚里士多德所说灵魂的认识活动说成是一种形式消融形式、概念把握概念的活动，而蜡块上印记的形状只是一个"外在的图形"，并没有采纳真正的

形式。所以他认为蜡块的比喻只说明形式达到灵魂，并不能真正说明灵魂活动的本质。因此，他极力反对用这个比喻去说明亚里士多德哲学的特点。

从这里我们又一次看到黑格尔总是竭力抹煞亚里士多德思想中的唯物主义因素，按照他自己的体系和方式把亚里士多德的哲学说成是“思辨的唯心论”。

第 320 页

黑格尔写道：……“通过感觉达到我们这里的只是形式，而不是物质。但当我们实际行动时，譬如饮食时，情况就不一样了。在实践中，我们总是作为单个的个体，而且是作为某种现有存在的单个的个体行动着的，我们本身就是这样一种物质的现有的存在，而且我们也通过物质的方式来对待物质。只有当我们是物质的时候我们才能这样；这就是说，我们的物质的存在转为行动。”

在实践中就“不同”

躲避唯物主义的胆怯的遁词

((“紧密地接近唯物主义——但又躲躲闪闪。”))

这一段话，是黑格尔对亚里士多德关于感觉只是感受形式的观点的解释和发挥。如上所述，亚里士多德的那个把灵魂比作蜡块的比喻既有唯物主义的成份，又带有不彻底的性质。黑格尔的这个解释的目的就是要回避唯物主义的方面。

亚里士多德所说的“形式”，本来就是一个比较复杂和混乱的概念，它的主要含义是事物的结构和本质，有时也含有相对于内容而说的形式的意思。所以当亚里士多德说感觉是接纳对象的形式而不接纳质料时，并不等于只是接纳概念。

黑格尔则在这里把亚里士多德所说的“形式”完全解释成普遍的概念，他认为灵魂采纳形式就是灵魂“把形式本身吸进了灵魂自己的实质之中”。(«哲学史讲演录»第 2 卷第 345 页)在他看

来，灵魂也是形式，而形式是普遍的东西，普遍的东西采纳普遍的东西是和蜡块采纳他物的形式不一样的，因为蜡块上的印记并不真正是金戒指的形式，而只是个别的“外在的图形”。从这里，黑格尔区别认识活动与生活中的“实践”活动。他认为在生活实践中，比如饮食的时候，我们是作为个别的个体，也就是作为个别的物质的存在而与对象发生关系，这才是物质与物质的接触，才是“物质的存在进入活动中”。在认识活动中，我们“却不是作为个体、作为感性的东西、作为物质来对付物质的”。因为，在黑格尔看来，人在进行认识活动时，只有一种思想的关系。他说：“形式是作为共相的对象；因此，在感觉中我们只对形式发生关系，把它采纳过来而不要物质。”(«哲学史讲演录»第2卷第344页)

从这里，黑格尔说到实践活动的时候，显然是承认物质东西的客观存在和相互作用的，正是在这一点上，列宁说他“紧密地接近唯物主义”。但是他强调认识活动与实践活动的“不同”，把认识说成只是普遍形式的关系，也就是思想、概念之间的关系，这就是对亚里士多德思想的唯心主义的解释，为回避亚里士多德思想的唯物主义方面而寻找遁词。在我们看来，人的思想活动，首先是外界物质对象作用于人的感觉器官的结果，同样是以物质个体与物质个体之间的作用为基础的。

第321页

……“被感觉之物的活动和感觉的活动是相同的和一致的；但它们的存在却不是相同的”……黑格尔注释道：	亚里士多德
……“发出声音的是一个物体，而听到声音的是一个主体；存在是两方面的”……	黑格尔掩盖唯心主义的弱点

> 但关于人之外的存在的问题却被搁在一边！！！躲避唯物主义的一种诡辩的遁词！

亚里士多德认为感觉对象和感觉都有潜能与现实两个含义。从现实方面说，即在形成感觉时，感觉对象的活动和感觉的活动是同一个活动，是同时发生和同时停止的。比如，一个对象在发出声音，同时一个感觉者在听到这个声音，这样，就产生一种实际的感觉活动。但是他认为感觉的对象和感觉的存在是不相同的。这就是说，感觉对象和感觉的主体是两个存在，由于那能发出声音的东西并不总是在发出声音，那有听觉能力的东西并不总是在听，所以在潜能的方面（就是没有实际形成感觉时），一个是可以没有另一个而存在的。

在这里，我们可以看到，亚里士多德一方面肯定了感觉对象的客观存在，肯定了实际的感觉必须有外在对象的作用才能产生，这是亚里士多德感觉论中的唯物主义因素。但是，他又从现实性方面肯定二者的活动是一个，这就没有完全明确地肯定感觉对象的独立性和感觉本身的依赖性。因此，他在批评古希腊某些早期的自然哲学家的观点时，一方面指出他们认为没有视觉就没有白与黑，没有嗅觉就没有气味的观点是错误的；但另一方面又认为这种观点从现实方面看来是对的，问题只是在于他们没有全部了解感觉和感觉对象都有潜能与现实两重含义。可见亚里士多德的认识论在感性认识方面，也表现出动摇和混乱，给唯心主义留下了后路。

黑格尔在叙述亚里士多德的以上观点时，完全撇开了外在性的问题，即不顾亚里士多德的唯物主义方面，认为亚里士多德所说对象的存在并不是外在的独立存在，客体和主体的存在只是同一活动的两个方面，而我们之所以能区别这两方面，是由于在感觉活动后的“意识反省”。“我所见的是红的，反省就说，那边有一个红的东西；但实际只是一回事；——我的眼睛，我所见的就是红的那个东西。”（«哲学史讲演录»第2卷第347页）因此，黑格尔认为这种反省的“区别”和感觉活动的“统一性”是问题的中心，而他所着重的正是亚里士多德的表现动摇、混乱的这种

“统一性”。他认为在“感觉活动”中，亚里士多德达到了“同一性的形式”，消除了“主观和客观的割裂”，超越了“主观和客观之分”等等。黑格尔就是这样企图抹煞主观和客观的根本区别，堵塞唯物主义的道路，并且用他自己彻底的唯心主义观点去代替亚里士多德的混乱。因此，列宁指出：“黑格尔掩盖唯心主义的弱点”。

第321页

……“没有肉体就没有感觉，而理性却可以同肉体分离”……“理性就象一本书，书页上实际什么都没有写”——而黑格尔又大发雷霆说：“另一个臭名昭著的例子”，人们把那种同亚里士多德的思想恰恰相反的东西硬加在他身上，等等（（而关于不以理智和人为转移的存在的问题则被抹杀了!!））——这一切都是为了要证明：“亚里士多德因此不是实在论者。”

白板

哈哈!

哈哈!

他害怕!!

亚里士多德的认识论是动摇的、妥协的，总的来说，在论感性的方面唯物主义成分较多，在论理性的方面则唯心主义的色彩更浓。

这里所摘引的两句，都是亚里士多德在《论灵魂》第三卷第四章中关于心灵所说的话。

亚里士多德把人借以进行思想和判断的东西，即理性认识能力，看做是灵魂的“心灵”部分。他认为心灵与感觉不同，心灵是纯洁的，它与身体相分离，不与任何东西相混杂。在他看来，心灵没有象感觉那样的具体性质（如暖、冷等等），和一定的器官；感觉在经受太激烈的声音、气味或颜色的作用以后，就会受到损坏，而心灵则否。因此，感觉的机能必定依赖于身体，而心灵则可以与身体分开。亚里士多德在他那个时代的科学条件下还不

能了解大脑是思维活动的器官，不了解脑的思维活动与各种感觉活动之间的联系，因而得出这种错误的结论。黑格尔却从彻底唯心主义的立场肯定亚里士多德的这个观点，认为这可以说明思维不同于感觉，思维是主动的、“绝对活动性”等等。因此，黑格尔认为亚里士多德关于理性的观点是“真正思辨”的。

亚里士多德认为心灵能够思想一切对象(包括思想它自己)，但是在实际进行思想活动以前，它的思维能力是潜在的，这时的心灵实际上什么都还不是，就象一块实际上还没有写上什么的白板一样。只有在进行思想活动以后，心灵才有了实际内容，白板上才有了文字。亚里士多德用这个比喻说明思想的实际发生过程是由潜能转变为现实。

黑格尔的唯心主义立场使他对于这样的比喻极为反感，大发雷霆，说它是“另外一个臭名昭著的例子，它也同样被人误解”。（«哲学史讲演录»第2卷第351页）他极力反对别人对这个比喻作唯物主义的解释，认为这种解释与亚里士多德的本意完全相反，不能“表述事情的本质”，因为亚里士多德的心灵“绝对没有写字板那种被动性”。（同上第352页）

当然，单从亚里士多德这里所举白板比喻的前后文来看，他的认识论没有明显地表现出唯物主义的性质。但是，如果全面地分析亚里士多德的认识论，就可以看到其中论理性的部分，也是矛盾的，表现出极大的摇摆性。他在专论心灵的时候得出心灵可以离开身体，思想和思想的对象是一个，以及思想不受外界作用等错误的唯心主义的结论。但在很多地方，他又毫不怀疑地肯定客观世界是认识的对象，感觉经验是理论知识的来源，并且充分相信人的认识能力。正如列宁所说，他“对于认识的客观性没有怀疑。对于理性的力量、能力和客观真理抱着天真的信仰。”（第416页）黑格尔在论述亚里士多德的认识论时，尽量渲染和夸大他的唯心主义方面，而尽力回避和抹煞他的唯物主义内容。列宁一再指出，这里最主要的一点，就是关于不以人的意志为转

移的客观存在这个根本问题，而黑格尔竭力回避这一点，就是为了论证亚里士多德是一个“思辨的唯心论者”，而不是“实在论”（即唯物论）者。

第322页

关于斯多葛派的“真理的标准”——“被理解的表象”——黑格尔说，意识只拿表象来同表象对照（而不是和对象对照——：“真理是对象和认识的一致”=“真理的有名的规定”），因此，问题全部都是在于“客观的逻各斯、世界的合理性”。

“除了普遍性的以及和自身同一的形式外，思维不提供任何别的东西；因此，一切都能和我的思维一致。” ‖黑格尔反对斯多葛派和他们的标准

希腊的斯多葛派，又称早期的斯多葛派，是希腊化时期（公元前四世纪末到一世纪末）的一个哲学派别。这个学派的一些代表人物的思想并不完全一致，它的理论也经过了长期的演变过程。总的来说，他们的哲学思想以宿命论和禁欲主义的伦理学为中心，而与伊壁鸠鲁派的无神论和幸福主义的思想相对立，但在他们的认识论中也有一定的唯物主义成分。

在列宁摘录的这两段里，黑格尔论述了斯多葛派关于真理标准的观点，前一段是黑格尔的叙述，后一段是黑格尔的批评。

斯多葛学派的著作流传下来的很少。从我们所见到的间接材料来看，他们认为真理的标准是有说服力的知觉或表象。所谓知觉或表象，就是对象在人们心灵上所引起的印象的总和。他们接受了亚里士多德关于个别事物第一性的唯物主义的原理，认为知觉或表象是外界对象引起的人的意识的一种感受和改变，好比印章在蜡块上所作的印记。他们又把知觉分为有说服力的知觉和缺乏说服力的知觉。所谓有说服力的知觉，是由真实的对象所产

生，同时符合于那个对象的，因而是明晰的，具有说服力的。至于缺乏说服力的知觉，则是与任何对象无关，或者虽与对象相关，但与对象并不一致，因而只是模糊不清的表象，比如梦中的景象，不能作为真理的标准。可见他们一方面承认真理表现了思维与外界对象的一致，这里含有一定的唯物主义成份，但同时他们又以知觉的明晰性和说服性本身当作真理的标准，这就陷入了唯心主义。斯多葛派的代表芝诺把这种有说服力的表象叫做“把握住的表象”或“被理解的表象”。他们中间也有人认为健全的理性是真理的标准。

黑格尔在叙述和解释斯多葛派关于真理标准的观点时，抹煞了其中的唯物主义成份，把它歪曲成完全唯心主义的思维与存在的同一论。他说：“他们是想建立一个理解的思维和存在的统一，没有其一也就没有其它，——他们所着重的不是感性的表象本身，而是要回复到思想，回复到意识所特有的东西。”（《哲学史讲演录》第3卷第21页）因此，黑格尔认为“真理是对象和意识的一致”这个有名的定义，并不是说意识有一个表象，而对象在另一边，这两个东西彼此相一致，因而必须有一个第三者来比较这两方面。黑格尔认为，也可以说有一个第三者，但这第三者，即真理的标准，就是意识本身。人的意识所把握的不是外界对象，而只是意识自己的表象，因此他认为不是用表象与对象相比较，而只是用表象与意识自己的表象相比较。在这里，意识对于表象的“接受”、“同意”乃是表象之所以获得真理性的主要凭借，并且说“这是精神对于客观的逻各斯和世界的合理性的证验”。（同上）所谓“逻各斯”，在赫拉克利特那里，本来是指客观物质世界的运动规律，但斯多葛派把它说成是神的思想、“世界灵魂”，也就是神所安排的必然的命运，他们认为按照神的安排，世界本身就是合理的。黑格尔抓住斯多葛派哲学中的神秘主义方面，用来解释斯多葛派的认识论，把它说成完全是唯心主义的东西，这充分表现了黑格尔的唯心主义立场。

黑格尔认为，这种由他歪曲了的斯多葛派关于意识与对象一致的观点，是“唯一有趣的东西”，但是他也批评斯多葛派关于真理的观点仍然是形式的。这种批评的要点有三：

第一，黑格尔虽然承认单单意识本身并不是真理或概念，还需要有认识的对象，但是，按照黑格尔的唯心主义观点，“对象的真实性在于对象符合思维，不在于思维符合对象”。（同上）他认为真理的力量是在于思维，在于概念，思维与对象这两个方面都是必要的，但思维才是本质。他认为斯多葛派的观点也是如此。同时他也批评他们在这一点上还存在着“局限性”，问题就在于斯多葛派比较明确地承认了外界对象的作用。黑格尔对此表示不满，说：“他们只是把真理认作潜存在对象中的被思维的东西。这种意义的真理仍然还是形式的，也可以说，并不是本身真的理念。”(同上)又说：“意识需要一个对象作为外在者,这只是认识的一个环节，不是唯一的或主要的环节。”（同上）由此他认为斯多葛派关于真理的观点包含着形式主义，因为它会陷入“说某物是真的,是因为它被思维着，说它被思维着，是因为它是某种东西。这样互相推论。”（同上），这里黑格尔所攻击的，恰恰是斯多葛派思想中的唯物主义因素。在我们看来，斯多葛派的错误是在于以表象的明晰性和说服力本身为真理的标准。这样，他们倒的确是会陷入一种循环的互相推论：真实的表象是有明晰性和说服力的，而具有明晰性和说服力的是真实的表象。这样，他们就不可能真正找到主观与客观相统一的道路。

第二，黑格尔认为思维与存在相统一的过程，是精神本身的运动过程，即精神拥有一个对象，作为外在者，并与之发生关系，又从这种关系回复到自己，认识到自己的统一。精神一回复到自己之后，又从自身之内产生它的对象，展开新的认识内容。他认为斯多葛派的观点，仅仅是使精神回复到自身，建立它自身和对象的统一，而“没有重新从自身向外走去，达到展开科学知识的内容。”（同上第25页），也就是说，黑格尔批评他们只是

停留在一次统一上，而没有看到不断运动，向前发展的过程。

第三，黑格尔把思维与存在的同一看作是具体 的 对 立 的同一，他认为斯多葛派的真理标准之所以是形式的，就是因为他们的观点只是基于形式逻辑的矛盾律，也就是说，不是从矛盾、对立中求得同一，因而是一种“自身等同”，是“空洞的”。他认为“一致性必须是一个较高者。真正的一致必须是在自己的对方里、在内容里、在规定性里达到的自己和自己的一致。”（同上）在他看来思维的本身虽然是主导的，但必须在与对象的矛盾运动中，才能展开丰富、具体的内容，否则思维就“始终只是一般的形式。除了一般性和自身同一性的形式外，思维再不能提供什么了，因此，一切都可以同我的思想相一致。”（同上第26页）黑格尔曾经指出：“知识里和哲学研究里教条主义的思想方法不是别的，只是这种见解：以为真理存在于表示某种确定结果的或可以直接予以认识的一个命题里。”（«精神现象学»上卷第26页）也正是根据这个观点，他把斯多葛派归入古希腊哲学第二期的独断论学派之内。

就以上第二、第三点来看，黑格尔的批评中显然也含有某些辩证法的合理因素。

第324页

关于认识和真理标准的学说，伊壁鸠鲁称之为准则学。黑格尔对它作了简短的叙述后，写道：

“它是这样简单，再没有比它 更 简 单 的了，——它是抽象的，而且是很平凡的，——它或多或少是停留在那开始从事思考的普通意识的水平上的。这是一些平凡的心理的表象；它们完全是对的。我们从感觉造成作为普遍的东西的表象，——因此，这种普遍的东西就成为稳 !!!!

定的东西。表象本身通过感觉来检验自己是否稳定，是否在重复。这大体上是正确的，但完全是肤浅的；这只是最初的开端，是关于最初知觉的表象的结构”……

!!!

“这最初的开端”被唯心主义忘记并歪曲了。而只有辩证唯物主义才把“开端”同延续和终点联结起来。

伊壁鸠鲁是希腊化时期一个最杰出的唯物主义哲学家，他把感觉看做认识的起点和根据。认为没有什么东西能够推翻感觉，理性也不能推翻感觉，因为理性本身就建筑在感觉之上。同时，伊壁鸠鲁坚持德谟克利特在认识论上的“影象”说，认为人的感性认识是客观对象放射出“影象”作用于人的感官的结果，因此，他的感觉论是素朴的唯物主义观点。正是在这个基础上，他把感觉看做真理的标准。他认为一个东西是否真实就在于对那个东西的感觉是否持续存在和重复出现。感觉多次重复，在记忆中保存下来，便形成表象，由于感觉是固定的、确实的，表象也就成为某种确定的、普遍的东西。把这种一般的表象联系到一个对象去进行判断，就形成“意见”。伊壁鸠鲁认为，任何一种“意见”都不能与感觉、经验相矛盾，必须视感觉的重复出现是否始终如一，来判定表象是否与对象相符合。在伦理生活方面，伊壁鸠鲁也把感觉看做判断快乐和一切善的标准。总之，伊壁鸠鲁认为“我们的一切考察都要依照我们的感觉”，由感觉就可以获得“最可靠的确信的根据”。（《古希腊罗马哲学》第349页、358页）

黑格尔在叙述伊壁鸠鲁关于认识和真理标准的学说时，不能直接否认感觉的确实性，不能公然与人的常识相敌对，因此，他也说：“它们完全是对的”，或者承认，“总的来说，是正确的”（《哲学史讲演录》第3卷第57页）。但是，他极力贬低伊壁

鸠鲁唯物主义感觉论的意义，说它“肤浅”、“简单”、“抽象”、“平凡”等等。在黑格尔看来，感性方面的认识，诸如感觉、直观、知觉等等，都是在概念中早被扬弃了的低级阶段，只有概念才是他的逻辑学，即他的哲学的开始；也只有概念才是一切事物的本质和认识的标准。由此，他把理性和感性、思辨的哲学和常识完全对立起来，说伊壁鸠鲁的感觉论是把“一切都降低到普通常识的水平”，说伊壁鸠鲁关于真理标准的观点只是“最初的开端”，只是“普通的心理的表象”，也就是说，是一种非思辨、非概念的表象。黑格尔的这种说法，受到列宁的严厉驳斥。在前面，列宁指出“这是对唯物主义的诽谤”，在这里，列宁又指出，作为整个认识基础的感性认识——“这最初的开端”被唯心主义者忘记并歪曲了。

同时，列宁还指出，只有辩证唯物主义才能正确分析人的认识的辩证过程。所谓“开端”和“终点”就是指的感性和理性，所谓“延续”可以看做由感性到理性的辩证发展过程。只有辩证唯物主义才把实践的观点作为认识论的第一的和基本的观点，并且把辩证法引入了认识论，科学地、全面地揭示了认识的辩证途径，揭示了感性与理性的辩证关系。

第325—326页

伊壁鸠鲁（公元前三百年，即黑格尔以前两千多年）的天才的猜测，例如关于光和光速的猜测。

列宁在这里指出，伊壁鸠鲁的认识论中关于“影象”或“流”的说法，包含着对于近代科学观点的某种猜测。

伊壁鸠鲁坚持和发展了德谟克利特的“影象”说，认为从外界对象可以放射出一种“流”或者“影象”，与原对象相似，它们的结构是非常细微和稀薄的，以致于感觉都不能觉察到，并且“具有不可超越的运动速度”。（《古希腊罗马哲学》第352页）

它们离开对象，但是保持着原来对象的性质和形状，或者进入我们视觉，或者进入我们中心，从而形成我们的视觉、听觉和思想。伊壁鸠鲁有时又说从对象中放射出的流，分散成为微粒，如果没有这些微粒激动感官，是不会引起任何感觉的。

列宁指出这里包含着某种天才的猜测，例如对光和光速的猜测。在近代科学上，狭义地说，光指可以引起视觉的波长在红光的0.75微米到紫光的0.39微米之间的电磁波，也就是在红外线和紫外线之间的电磁波。关于光的本性的说明，在科学史上经历过一段曲折的过程。牛顿曾经提出光的微粒说，认为光是由发光体发出的弹性微粒流，直线进行，能在媒介质面上反射和折射。十九世纪初期，光的干涉现象发现后，微粒说被波动说所推翻。波动说认为光由发光体引起，依靠媒质的波动来传播。到十九世纪后期，在电磁学的发展中进一步确定了光是电磁波。爱因斯坦于1905年又创立了光是粒子（“光量子”或“光子”）的理论，但光子的概念并不排斥光具有波动的性质。这种关于光的“波粒二象性”的现代认识，是量子理论的基础。至于光速，一般就是指光在真空中的传播速度，约为30万公里/秒，相对论并指出了光速是一切物质运动速度（包括相互作用传播速度）的极限。这种高速度的运动，不能为人的感官所觉察，只有科学的思维才能把握。

生活在公元前300年的伊壁鸠鲁，他的认识论和“影象”说，还是十分素朴和粗糙的，不能与近代科学的学说相提并论。但是他以唯物主义的精神和形象的语言，试图说明感觉和思想的客观的物质来源。这种观点在与当时各种唯心主义和宗教神秘观点的斗争中起着重要的作用，而且他还道出了物体放射出“流”或“微粒”以及“流”的高速度运动这种事实，类似近代科学上的某些说明，这在科学思想发展史上，的确是一个难能可贵的、天才的猜测。当然，在当时的历史、科学条件下，这只能是一种猜测。

黑格尔虽然也引用了第欧根尼·拉尔修对伊壁鸠鲁这些观点

的叙述（见上面一段列宁的摘录），但他不但不能揭示它的重要意义，相反地，正如列宁在下面所说，黑格尔完全掩藏，并且竭力诽谤和贬低伊壁鸠鲁的唯物主义思想。正是列宁，在《哲学笔记》中，坚决驳斥了黑格尔的歪曲和诽谤，真正揭示了伊壁鸠鲁思想中的精华所在，恢复了他的唯物主义的本来面貌。

第326页

——黑格尔把所有这一切都掩藏起来，他仅仅说：

……“这样地理解感觉是极其庸俗的。伊壁鸠鲁择得了最容易的而且现在说来也是平常的真理标准，因为真理是看不见的；这个标准就是：我们所看见的、听到的不应当同这种真理相矛盾。因为事实上思想的这些产物，如原子、外表的分出等等，是不能够看见的；[人们当然能看见和听到某些别的东西]；但是人们所看见的东西和人们所设想和想象的东西，是可以彼此相安无事地并存着的。如果把它们孤立起来，它们就不会相互矛盾，因为只有存在着关系的地方，才会出现矛盾”……

唯心主义者歪曲和诽谤唯物主义的一个典型例子

黑格尔就这样撇开了伊壁鸠鲁而谈起别的东西、即伊壁鸠鲁在这里所没有接触到的、而且与唯物主义相容的东西！！

这里列宁摘录的一段，是黑格尔在引用了第欧根尼·拉尔修关于伊壁鸠鲁的认识论的话以后，紧接着对伊壁鸠鲁思想所作的评论，这个评论突出地表现了黑格尔对伊壁鸠鲁唯物主义思想的歪曲和诽谤。

（一）从黑格尔所引用的话（第 325 页）看来，伊壁鸠鲁这里的基本思想，是关于由外在对象发出“流”，从而产生人的感觉、认识的问题。正如列宁所说，这里主要的东西，就在于他肯定了事物在人的意识之外而且不依赖于人的意识而存在，这表现了伊壁鸠鲁认识论中的素朴唯物主义观点。黑格尔掩盖了这个主要的东西，回避了问题的实质，转换论题，又对伊壁鸠鲁关于真理标准的东西妄加评论，极力贬低伊壁鸠鲁思想的重要意义，象对待亚里士多德思想中的唯物主义方面和哲学史上其他唯物主义者那样，这是黑格尔为了歪曲和诽谤唯物主义而经常使用的一种方法。

（二）黑格尔说伊壁鸠鲁这样地理解感觉，是“极其庸俗的”，或者说，是极其“琐屑肤浅的”。又说伊壁鸠鲁所采取的真理标准，也就是人们的认识不应与人们所看到、听到的东西相矛盾的观点，是一种“很平常”，“很轻率”的标准。这与前面他所说伊壁鸠鲁的思想“停留在普通常识的水平”，说伊壁鸠鲁关于感觉的观点“平凡”、“抽象”等等都是完全一致的。黑格尔一再重复这种诽谤唯物主义的言词，充分暴露了一个唯心主义者对唯物主义思想的敌对立场和态度。而且，黑格尔在谈论伊壁鸠鲁的真理标准时，把伊壁鸠鲁所说物质性的原子和由物体放射出的“流”，说成是“思想的产物”，是不能够看见的。其实伊壁鸠鲁说影象“远超过可感觉的东西”，说“不能想象一个原子如何能够变成可见的”，（《古希腊罗马哲学》第351页、355页）都是指它们结构的细微，不易为我们的感官所察觉而言，决不是说它们是思想的产物。黑格尔在这里显然也是歪曲了伊壁鸠鲁唯物主义观点。

（三）黑格尔接下去关于真理标准所说的话，是伊壁鸠鲁在这里所没有接触到的东西。在这个问题上，黑格尔的目的也在于贬低伊壁鸠鲁的认识论的意义。黑格尔说，“人们当然能看见和听到某些别的东西；但是人们所看见的东西和人们所设想和想象

的东西，是可以彼此相安无事地并存着的。”也就是说，感性的东西和思维、概念的东西是可以相分离的。因此，黑格尔认为，“既然把两者分开，那就不会有矛盾了”。(这里根据《哲学史讲演录》第3卷第59页的译文）这里的意思不十分明确，但联系前面黑格尔的有关论述看来，仍然可以看出他是反对伊壁鸠鲁以感觉为真理标准的观点。他认为感觉之类的东西，只是属于常识的范围，或心理方面的东西，是不能与真理性的哲学认识相提并论的，因为在他看来，思辨的概念中已经排除了感性的杂质，已经完全不与感性的东西相关，自然也就谈不上与感性东西相矛盾的问题。由此可见，黑格尔的意思仍在于贬低伊壁鸠鲁唯物主义的感觉论。不过，在这里，黑格尔也不能否认我们可以看到、听到某种实在的东西，并且说，只有存在着关系的地方才会出现矛盾等等，这些说法，也还是符合实际情况的，大概也就是列宁所指“与唯物主义相容的东西。”

第327页

在伊壁鸠鲁看来，错误是由于运动（从对象到我们、到感觉或到表象的运动？）的中断而发生的。

“不可能再有——黑格尔写道——更贫乏的（认识论）了。”

一切都会是贫乏的，如果加以歪曲和剽窃的话。

伊壁鸠鲁在给赫罗多德的一封信中谈到人的认识发生错误的原因。黑格尔对此作了摘引和评述，列宁在这里转述和摘录了黑格尔的话，揭露和批判了黑格尔对伊壁鸠鲁的歪曲和攻击。

伊壁鸠鲁继承德谟克利特的基本论点，认为我们的认识，不论是感觉还是思想，都是由对象流出的“影象”引起的。而且，他

发展了德谟克利特的思想，明确地肯定了“影象”在形状与性质上都与原对象相似，我们通过影象而认识到的性质，就是客观对象的性质。他还以影象进入我们认识的运动来说明错误产生的原因。

伊壁鸠鲁说明人的认识发生错误的原因的一段话是这样的：“虚妄和错误总是由于把意见加到待证明的或不矛盾的事情上面，而结果竟没有得到证明，或者竟发生矛盾了。〔在我们内部的一种运动，与出现的影象相联，但是不相同，这是错误的原因。〕”（«第欧根尼·拉尔修»Hicks 英译本第581页）。在伊壁鸠鲁看来，由具体对象流射出的“影象”，进入我们的视觉，或者进入我们心中，形成一种运动，产生我们的感觉、表象或思想。如果我们的认识虽然与影象的运动相联，但并不相同（即黑格尔说的，在运动中造成了一个中断），也就是说，待证明的东西没有得到证明或者与对象发生了矛盾，这就是谬误的产生；如果我们的认识与影象相联，又相一致，也就是说，事情被证明了或者是不矛盾的，那就是真的。可见，伊壁鸠鲁认为，我们认识的正确与错误，是以是否与影象一致为转移，而他所说的影象，又正是从客观对象中流出，并且保持着原对象的性质与形状的。所以，归根结底，我们认识的正确与错误，决定于是否与对象相符。显然，这是对德谟克利特唯物主义的影象说的一种发展。这种观点是伊壁鸠鲁整个唯物主义和无神论哲学的一个组成部分，在与各种唯心主义、神秘主义的斗争中起着重要作用。

可是，黑格尔怀着唯心主义的偏见，不但歪曲地叙述了伊壁鸠鲁的上述观点，并妄加解释，说伊壁鸠鲁所说运动的中断，就是原子的流为虚空所中断，并把原子和虚空说成是“同样属于思维的运动，或者说，原子和虚空之于思维运动，就象自在的东西一样。”（«哲学史讲演录»第 3 卷第62页）这样，就完全抹煞了伊壁鸠鲁思想的唯物主义性质。而且，黑格尔在说到伊壁鸠鲁的这种观点时，还归总起来，对伊壁鸠鲁的整个认识论大加贬责，说什么“伊壁鸠鲁的认识论归结起来便只是这样一些十分贫

乏的章节……；不可能有比这更贫乏的认识论了。”列宁坚决驳斥了黑格尔的这种诽谤，尖锐地指出，问题是在于唯心主义者黑格尔对唯物主义思想的敌视，对伊壁鸠鲁唯物主义观点的歪曲和窃夺。这样，本来是具有重要意义的，正确的唯物主义的认识论，也可以被黑格尔说成是“十分贫乏”的东西。从这里我们又可以清楚地看到哲学史观上唯物主义与唯心主义的根本对立，并且体会到列宁在哲学思想斗争上的鲜明的党性原则。

半方框内列宁的话，“一切都会是贫乏的，如果加以歪曲和剽窃的话。”这里所译“剽窃”二字，宜译为“窃夺”，具体指黑格尔对伊壁鸠鲁观点中唯物主义内容的阉割和抹煞。

第327页

在伊壁鸠鲁看来，灵魂是原子的“某种”集合。“这一点洛克也说过（!!! ）……这都是些空话”……((不，这是天才的猜测，是为科学而不是为僧侣主义指示途径的路标。))	这也是令人惊奇的!!!!伊壁鸠鲁（公元前341—270），洛克（1632—1704）差别＝两千年

伊壁鸠鲁把不可分割的物质性的原子看做构成一切事物的基础，认为一切自然现象都可以用原子的不同结合来解释。黑格尔对这种唯物主义观点颇为不满，他说：“一切特殊的形相，一切事物，对象，光，颜色等等，甚至灵魂，都不是别的，只是这些原子的某种一定的安排、排列。这一点洛克也是这样说的，作为基础的东西是分子，分子排列在空间中。这些都是空话。”（《哲学史讲演录》第3卷第62页）列宁的摘录和批语就是针对这一段话作的。

列宁坚决驳斥了黑格尔的诽谤，指出伊壁鸠鲁的原子论观点不但不是空话，而且是“天才的猜测”，“是为科学而不是为僧侣主义指示途径的路标”。列宁的这一批语，与一些唯心主义者、资产阶级学者轻视伊壁鸠鲁思想的观点相反，充分揭示了伊

壁鸠鲁思想的重要意义。

哲学史上一定时期的唯物主义思想往往与当时的科学有联系，因而有利于科学的发展。而唯心主义思想往往与各种宗教观念有联系，起着维护宗教迷信的作用。德谟克利特、伊壁鸠鲁的原子论是希腊古代唯物主义发展的最高形式，是当时条件下科学思想的精华。它在与各种唯心主义、宗教迷信观念的斗争中，不但肯定了客观世界的物质性和人的认识的物质来源，而且对于物质结构和物质不灭的原理，作出了在当时条件下的天才的猜测。从哲学思想的发展来说，英国和法国的近代唯物主义始终同德谟克利特、伊壁鸠鲁保持着紧密的联系；而从科学思想的发展来说，近代科学的原子论，与古代素朴的原子论观点也有着一脉相承的血缘关系。

可以看出，列宁还特别重视伊壁鸠鲁关于灵魂是原子的某种集合的观点。灵魂的观念是由于远古时代人们不能正确解释睡眠和做梦的现象而产生的。他们以为灵魂在人死以后可以离开躯体而独立存在。关于灵魂的存在和性质问题，是最古老的哲学问题之一。在古希腊时期的哲学史上，在灵魂问题上，始终贯穿着唯物主义与唯心主义的斗争。一般地说，古代素朴的唯物主义者，虽然由于科学条件的限制，还不能正确理解物质和意识的关系，不能否认灵魂的存在，但他们总是把灵魂看作物质性的东西，或者肯定灵魂不能脱离躯体而活动。比如，米利都学派的哲学家们大都把灵魂看做一种“嘘气”（表示“灵魂”的希腊字和拉丁字，原义也都是“呼吸”的意思），赫拉克利特曾经赋予灵魂以火的性质。在德谟克利特看来，灵魂也是一种光滑的、圆形的原子的复合物，这种原子如火一样最生动、最活跃，当它们散布到全身时就产生生命。原子的消散，就是生命的结束。与唯物主义的观点根本对立，柏拉图则要从灵魂身上清除掉一切物质性的东西，使它成为不死的，并且是先于万物而存在的东西。由此，他也采取了毕达哥拉斯派的神秘主义的“灵魂转世”说。

伊壁鸠鲁坚持和发挥了德谟克利特的原子论观点，认为灵魂是由比较精细、活跃的原子构成，并且强调灵魂必须依附于躯体才能存在，灵魂所依附的躯体一旦毁灭，灵魂也就随之消散。列宁称赞伊壁鸠鲁的这种观点："很天真而且很好！"（第330页）一切认为灵魂是非物质的东西，灵魂可以离开身体而独立存在以及灵魂不死等等荒谬理论，都受到了伊壁鸠鲁的驳斥。正是在这个基础上，伊壁鸠鲁得出了对死亡无所畏惧的结论，他说："一切恶中之最可怕者——死亡——对于我们是无足轻重的，因为当我们存在时，死亡对我们是不存在的，而当死亡时，我们已不存在了。"（《古希腊罗马哲学》第366页）

洛克，这个十七世纪的英国哲学家，在认识论方面基本上是唯物主义的。在他看来，人关于物体的颜色和气味等的感觉，是物体各种分子的运动作用于感官而引起的。他没有否定灵魂的存在，但同样强调灵魂的作用不能离开身体而发生。比如，他说："人人都可以在自身体验到，自己底灵魂在它所在的地方，能思想、能意欲、能影响自己底身体，不过它不能影响百哩以外的一个物体或一个地方。"（《人类理解论》第278页）这种思想与伊壁鸠鲁的观点是基本一致的。黑格尔把伊壁鸠鲁与洛克联系起来，是为了贬抑唯物主义，说他们的观点是"空话"，是"把概念、抽象和实在毫无意识地纷然杂陈在一起"，"是完全没有思想的说法"等等（《哲学史讲演录》第3卷第62、72页）列宁在这里的批语，则是利用了这个材料，把相隔两千年的洛克与伊壁鸠鲁对照起来，使我们看到哲学史上唯物主义与唯物主义思想之间的必然继承关系，而且与黑格尔和一切资产阶级学者根本对立，充分重视和极高地评价了伊壁鸠鲁思想。

第327—328页

伊壁鸠鲁硬说原子有"曲线的"运动，这是伊壁鸠鲁的"武断和无聊"——((而唯心主	而电子呢？

义者的“神”呢???))。

“或者伊壁鸠鲁根本否认一切概念和作为本质的普遍的东西”……虽然他的原子“本身正具有思想的这种本性”……“经验论者的全部不彻底性”……

胡说！撒谎！诽谤！

注意

这样就撇开了唯物主义和唯物主义辩证法的实质。

伊壁鸠鲁在哲学思想上的一个重要贡献，就是他在德谟克利特原子论的基础上，创造性地提出了原子的自动偏离说，使古代唯物主义哲学的最高形式——原子论具有更多的辩证性质。他对于原子运动的情形作过如下的论述：

“原子永远不断在运动，有的直线下落，有的离开正路，还有的由于冲撞而向后退。冲撞后有的彼此远远分开，有的一直向后退，一直退到它们碰机会与其他原子卡在一起才停止，还有的为卡在他们周围的原子所包围”。(《古希腊罗马哲学》第351页)

伊壁鸠鲁所描述的原子运动，既因原子的重量而直线下落，也有离开直路而发生偏离的曲线运动，既有前进，也有后退，既有必然的路径，也有偶然的机遇。不但如此，特别值得重视的是，他还把原子运动的现象看做是原子内部矛盾的表现。他说：“……整个物体的运动仍然是它的内部冲撞的外部表现”。(同上第357页)这样，伊壁鸠鲁一方面坚持了德谟克利特的唯物主义的宇宙观，同时又克服了德谟克利特原子论的弱点，即原子运动的某种单纯直线性和缺乏内在源泉的弱点，因而更为具体和灵活，具有更多的辩证法因素。而且，伊壁鸠鲁的这种观点，对于亚里士多德唯心主义的科学观点也是一个沉重的打击。亚里士多德曾经着重探讨过物质世界的运动和运动的原因问题，他正确地强调了物质与运动的不可分割性，提出了运动是潜能向现实的过渡等等。但是，他又认为运动是形式对质料的推动，他始终不从

事物的内在矛盾中去探索运动的根源，而认为一个东西的运动必须借助于另外一个东西的推动，最后，他就推论出一个“不动的推动者”，即“最高的形式”，也就是“神”。可见，亚里士多德的外因论观点是促使他最后陷入唯心主义泥坑的关键性的错误。伊壁鸠鲁的原子论，坚持按照自然界的本来面貌来说明自然界，他把原子的直线运动与因原子内部冲撞而脱离直线的曲线运动结合起来。认为，原子由于这种自动偏离的运动而相互碰撞，相互结合，构成了世界上的万事万物，并且唯物主义地说明了物质运动的内在泉源问题。这就完全推翻了把神看做是世界变化的最后推动者的宗教神秘主义观点，也克服了德谟克利特因把一切归之于必然性，排斥偶然性而不能不带有的宿命论倾向。

因此，伊壁鸠鲁关于原子曲线运动的学说，既是唯物主义的，又具有自发辩证法的性质，并且成为伊壁鸠鲁整个哲学思想的核心部分，它在与当时各种宗教和唯心主义观点的斗争中起着重要的作用。正是因为这样，历史上一些剥削阶级的思想家、唯心主义者都攻击伊壁鸠鲁的原子论。黑格尔也说，伊壁鸠鲁关于原子曲线运动的论点是“武断和无聊”，“是一种极端任意的虚构”等等（«哲学史讲演录»第3卷第63页）马克思主义经典作家推翻了这些唯心主义者、资产阶级思想家的论断，开始对伊壁鸠鲁的思想作出正确的评价。列宁在这里又狠狠地批驳了黑格尔的胡说和诽谤，坚决捍卫了伊壁鸠鲁的唯物主义思想，列宁反问黑格尔：“而唯心主义者的‘神’呢???”这就是说，只有唯心主义者虚构的“神”，才是“真正的武断和无聊”！

黑格尔从他的绝对唯心主义观点出发，极力歪曲和攻击伊壁鸠鲁的原子偏离说，说伊壁鸠鲁把一切都看做偶然的结合和分解，因而“一般地否认概念和普遍的东西是本质”，说什么“偶然既是支配一切的东西，因此一切目的性以至世界的整个最终目的也就一起消失了。”“伊壁鸠鲁不承认思想是一个自在的存在，他没有想到他的原子本身便是具有这种思想的东西的性质……

这是伊壁鸠鲁的根本的和唯一的矛盾，——也是经验主义的全部矛盾。”（《哲学史讲演录》第3卷第64页）从这里我们可以看到：第一，黑格尔把伊壁鸠鲁的原子偏离说歪曲成把一切归之于偶然。事实上伊壁鸠鲁承认原子直线运动中的自动偏离，是承认必然之中有偶然。黑格尔的这种歪曲又是为了维护亚里士多德和他自己的目的论观点，维护“世界的整个最终目的”的神学唯心主义观点。列宁指出，这是惋惜上帝！”第二，黑格尔把伊壁鸠鲁的物质性原子也说成是具有思想性的东西，这显然是企图把他的唯心主义的绝对观念之类的东西强加在唯物主义者伊壁鸠鲁的身上。第三，黑格尔直接攻击伊壁鸠鲁和所有唯物主义的经验主义者，说“不承认思想是一个自在的存在”，“是经验主义的全部矛盾”。而黑格尔所谓“思想是一个自在的存在”，正是说的思想不依赖于物质而独立存在。所有这些，都说明黑格尔是多么强烈地要按照唯心主义的路线来歪曲和改造哲学史上的唯物主义思想。列宁愤怒地指出，这完全是黑格尔的“胡说！撒谎！诽谤！”而且列宁还揭露了黑格尔的这种歪曲和诽谤，正是要掩盖和抹煞伊壁鸠鲁思想的核心和精华，指出黑格尔在这里“撇开了唯物主义和唯物主义辩证法的实质”。

此外，伊壁鸠鲁的原子论也是当时科学思想的一种重要成就，它包含着某种关于物质结构和基本粒子运动形式的猜测。列宁在这里联想到近代科学上的电子的问题。电子是最早发现的一种基本粒子，在一切原子中，电子都是围绕着一个带正电的原子核而运动的，即有着“曲线的运动”。

第328—329页

接着就是同今天的“自然科学”的论战，据说这种自然科学，也象伊壁鸠鲁那样，“按类比”来论断，来“说明”——例如光“是以太的振动”……“这完全是伊壁鸠鲁的类比的

自然科学的“方式”是如此！它的成就也是如此！！

方式”……

((现代自然科学和伊壁鸠鲁的对照——反对(**注意**)黑格尔。))

在伊壁鸠鲁那里，“对象、原则不外是我们普通的自然科学的原则……这仍然是那种成为我们自然科学的基础的方式”……

伊壁鸠鲁和现代自然科学

正确的只有一点，即指出了对一般辩证法和概念辩证法的无知。但对唯物主义的批判却很糟糕。

黑格尔在叙述伊壁鸠鲁的类比法时，采取了蔑视的态度，说“这种方法是毫无概念的方法，它所达到的只是一些普遍的表象。”（《哲学史讲演录》第3卷第69页）并且认为近代自然科学的一般方法也完全是伊壁鸠鲁的类比的方式。

所谓伊壁鸠鲁的类比法，是和他的唯物主义的认识论相联系的。伊壁鸠鲁认为，感觉经验的认识的基础，只有根据经验得到的认识才是可靠的。那么，对于那些经验不到，或现在还经验不到的东西如何认识呢？他提出了类比的方法。类比法是一种特殊的归纳法，它就是把从已经观察到的现象中所作出的结论，推广到另一些尚没有观察到的类似现象上去，从而作出同样的结论。它要求人们对已知的现象进行精确的观察，发现其中的基本联系，然后才能把我们的知识应用到类似的未知现象上去。伊壁鸠鲁认为这种归纳类比所得的结论是否与客观实际相符合，最后还要由感觉和经验来判断，对于不明显的原因的意见要由现在的感觉和经验来判断。总之，任何一种意见都不能和感觉、经验相矛盾，感觉乃是真理的标准。

伊壁鸠鲁所说的归纳类比法还是极为粗略和笼统的，他自己也没有提到归纳类比这个名称，只是在他的某些说法中包含着从已经验过的对象推广到尚未经验过的对象，从某些事物属性相同推论到其他事物属性相同的思想。归纳类比法比较完全的形态，

是在近代实验科学进一步发展的条件下做出的。这种方法认为对于自然的研究应该包括三个步骤，首先是试验与观察，然后是根据试验和观察形成带有一般性的结论，最后是从这带有一般性的结论推演出关于尚未观察过事实的预测，并加以验证。黑格尔认为伊壁鸠鲁的类比法的原则，在19世纪初的自然科学里还在继续使用。比如，通过解剖，我们可以揭示出神经，但并不能揭示出神经的活动方式，于是根据类比，即根据类似的传播现象把它设想为一根绳索的振动，这种振动振荡神经直达大脑。又比如把光设想成线、射线，或者设想成以太的波动，或者设想成有冲击力的以太小球等等。黑格尔说，“这完全是伊壁鸠鲁的类比法的方式”。（«哲学史讲演录»第3卷第66页）

事实上，不论是伊壁鸠鲁的归纳类比法，还是近代自然科学中的归纳类比法，都是以感性经验为基础的，在认识过程中是一种不可缺少的方法，对科学认识起着一定的促进作用。在古代，人们应用这种方法唯物主义地解释了一些自然现象，比如人们所不能直接感觉到的天文现象。在近代，比如自然科学家们对于光波的一系列假设，也应用了这种方法。黑格尔也不能不承认：“关于（伊壁鸠鲁的）这一种方法，一般地应当说，它也同样具有一个方面，使它具有一定的价值。”（同上第69页）不过，黑格尔显然是不满意于归纳类比法中表现出来的唯物主义经验论的性质，认为它缺乏思辩的联系，缺乏概念的辩证法，因此，他说：“这种方法是毫无概念的方法”。

列宁指出，黑格尔在这里正确的只有一点，即指出了伊壁鸠鲁对一般辩证法和概念辩证法的无知。的确，一般的归纳类比的方法还只是认识过程中一种比较低级的初步的思维方法，脱离演译、分析、综合等方法不能认识事物的本质和规律。伊壁鸠鲁不了解归纳与演译的辩证法，不了解客观辩证法和思维辩证法，黑格尔从辩证法的角度对他所作的批评含有某些合理因素。但是，黑格尔基于唯心主义立场，对伊壁鸠鲁的观点和近代自然科学的

方法采取轻蔑、贬抑的态度，则是极其错误的。所以列宁说："但对唯物主义的批判却很糟糕。"

还应该看到，黑格尔在强调概念的辨证法时，也间或在某种程度上接近辩证唯物主义的观点，这从列宁紧接着摘录的一大段（第329页）中就可以看出。黑格尔说普遍的概念应该与经验观察相结合，相联系。他认为亚里士多德是先验地从普遍思想出发，并从其中发展出概念来，这一方面是卓越的，但却是不够的，因为缺乏同经验、观察相结合，相联系这一方面。黑格尔认为伊壁鸠鲁的归纳类比法是把特殊提高为普遍，发现规律、自然力的方法，因此，伊壁鸠鲁可以说是经验自然科学、经验心理学的创始人。黑格尔还指出，斯多葛派的理智的概念是同经验、感性存在对立的。而伊壁鸠鲁的理智概念，则有着更为真实的对自然的感觉。列宁很重视黑格尔的这些观点，一连注了好几个"注意"，并且说："这几乎十分接近辩证唯物主义"。

第329—330页

伊壁鸠鲁的作用在于同希腊人和罗马人的迷信作斗争——然而同现代僧侣的迷信作斗争吗??

这全是胡说，如是否有一只野兔在路上奔过等等（而神呢?）。

黑格尔论唯物主义的长处

"而从它"（伊壁鸠鲁的哲学）"里面主要是产生了那些完全否认有超感觉之物存在的观念。"

注意

‖ 但这只对于"有限的东西"来说是好的……**"迷信破灭了，但是有内在根据的联系和观念的世界也同迷信一起破灭了。"**

为什么（古典哲学家）重视唯心主义??

这点要**注意**。

这几段摘录的，是黑格尔论及伊壁鸠鲁的无神论思想。

伊壁鸠鲁在古希腊晚期各种宗教迷信观念广泛流行的年代里，是一个战斗的无神论者。他虽然并不否认神的存在，但根本否定一般宗教迷信观念对于神的信仰，因为他要求用原子的运动去说明一切自然现象，否认一切超自然原因的存在。首先，在他看来，神也和世界上的其它事物一样，都是原子构成的，不过构成神的原子更为精细而已。其次，神并不存在于任何一个世界上，而是存在于各个世界之间，因此神同自然和人没有任何关系。同时，他从唯物主义的感觉论出发，认为一般人关于神的观念，不是从感觉得来，不能得到感觉和经验的证明，因而只是虚妄的假定。总之，他坚决反对对于神灵的盲目崇拜，根本否认神决定人的命运和对于人事的干预。他宣称："那摈弃群氓的神灵的人，不是不诚实的，反之，那同意群氓关于神灵的意见的人才是不诚实的。"（转引自马克思：《博士论文》第2页。）

伊壁鸠鲁的这种无神论观点，对于破除各种宗教迷信思想对于人们精神的束缚和奴役，使人们从对超自然力量的恐惧和对命运的顺从中解放出来，起了鼓舞的作用。马克思曾经把伊壁鸠鲁称为"希腊最伟大的启蒙运动者"。

黑格尔也不能完全否认伊壁鸠鲁唯物主义思想在反对古代宗教迷信中所起的作用。他说："伊壁鸠鲁的哲学，就它被用来反对任意地捏造事物的原因这一点说，它在它的时代起了自然法则等等知识的兴起在近代世界所起的同一的作用。""伊壁鸠鲁哲学对它的时代所产生的影响是：它反对了希腊罗马人的各种迷信，使人们超出了这一类迷信。"黑格尔还提到当时宗教迷信中的一些荒诞无稽的说法，如象"鸟向左或向右飞，兔子横穿道路，根据动物的脏腑、或是根据鸡是否活泼决定人的行动等等"。他说，"这一切迷信都被伊壁鸠鲁的哲学所粉碎，因为它只承认那种根据预想通过感觉而证实的东西；尤其是那些完全否定超感性事物的思想，是从伊壁鸠鲁哲学而来的。"（《哲学史讲演录》第3卷第70页）

这就是黑格尔所谈伊壁鸠鲁思想在古希腊反对宗教迷信中所起的作用，也就是列宁在这里所指“黑格尔论唯物主义的长处”的内容。

但是，黑格尔这个唯心主义者、神学思想的拥护者，把伊壁鸠鲁思想的作用仅限在反对古代宗教迷信方面，其实它对批判各个时期的宗教神学和唯心主义思想都是有意义的，这当然是黑格尔所无法估计的。列宁以讥笑的口吻反问黑格尔：“然而同现代僧侣的迷信作斗争呢？”“而神呢？”因为黑格尔的客观唯心主义与宗教僧侣主义是紧密联系的，实质上是一致的，伊壁鸠鲁的思想不也是在与黑格尔自己的思想作斗争吗?!

事实上，黑格尔所重视的，并不是唯物主义，而是把概念作为事物本质的客观唯心主义。在他看来，古代各种宗教迷信的错误，并不在于它是唯心主义的虚构，而是“从直接的现象立即过渡到神、天使、精灵”(«哲学史演讲录»。篇3卷第70页)。比如，他认为当寻问一个有限事物的原因时，如立即以上帝来作为答复，就会说得太多，因为上帝是一切东西的原因，上帝这个答复适合于一切东西。也就是说，黑格尔认为这种神学的回答过于抽象、简单，缺乏理论的具体论证。另一方面，他认为伊壁鸠鲁的思想则是“始终不逾越有限事物的范围”，“这种方式尽管在有条件的事物的范围内是正确的，在其它的范围中却不是这样。”(同上)由此，他认为，对伊壁鸠鲁来说，概念已经是一种过高的东西；因此，我们在哲学家们那里见到的那种高一层的考察方式，也就完全被伊壁鸠鲁砍掉了。迷信是破除了，但是植根于其自身之内的联系以及那理想的世界也就一同被去掉了。这就是说，黑格尔认为伊壁鸠鲁的思想始终停留在有限的范围，局限于感觉、经验，而没有概念的内在联系和自身运动，因此，也就不能达到无限、达到神。可见，黑格尔始终是从客观唯心主义立场来贬低伊壁鸠鲁的唯物主义，他不过是要求通过纯思辨的概念的自我运动，来达到绝对观念，达到最高的绝对完满的神，以绝对观念——

有论证的上帝去代替古代宗教迷信中比较简单的上帝。实际上黑格尔认为哲学的对象与宗教的对象大体上是相同的，二者相辅相成。归根结底，黑格尔的绝对唯心主义体系不过是一种更为精致的宗教。因此，列宁在这里提示，要注意以黑格尔为代表的德国古典哲学家之所以重视唯心主义的道理。

第331—332页

（哲学和怀疑论的关系：）

“哲学是辩证的，这个辩证法就是变化；观念作为抽象的观念，是惰性的、存在着的，只有当它感到自己是活生生的时候，它才是真理的；这就是由于它的内在的辩证性：它扬弃自己的静止、自己的惰性。因此，哲学观念的辩证法是内在的，而并不是出于偶然的；相反地，怀疑论运用辩证法却是出于偶然的，——它一碰到什么材料、内容，就指出：它们内部都是否定的”……

注意
怀疑论的辩证法是“偶然的”

怀疑论是古希腊奴隶制危机时期的一种哲学派别，是古代的不可知论。它片面地夸大事物和认识中否定的方面，否认任何同一的、相对稳定的方面。怀疑论者提出对象和认识中的种种相互矛盾的情况，认为人们的一切知识，甚至任何存在都是不确定的，因而得出一切都不真实的荒谬结论。黑格尔说：“怀疑论的结果无疑地是否定，是消解确定的东西，消解真理和一切内容。”（《哲学史讲演录》第3卷第106页）

这里列宁摘录的，是黑格尔论述思辨哲学与怀疑论关系的片断。

一方面，黑格尔认为积极的哲学包含着怀疑论中否定性的因素，即辩证的因素，因而积极的哲学把怀疑论看作是自身的一个环节。因为黑格尔把否定性看作是辩证思维的一个基本特点，而

怀疑论是对一切确定东西的否定，所以他认为怀疑论是一切确定的东西的辩证法。（同上）但是，在黑格尔看来，一切真理性的认识中，都包含着一种矛盾的同一，即特殊与普遍、有限与无限、肯定与否定的内在的同一。他认为任何思辨的概念都是由于这种内在矛盾的发展，通过对于自身的否定和向对立方面的转化而向前推移的。抽象的观念（或称“知性的思维”）和怀疑论却只是片面的坚持矛盾的一个方面，他说：“观念作为抽象的观念，是惰性的、存在着的”，就是说，它只坚持静止的肯定的方面。思辨的思维，则是要扬弃这种静止和肯定，而表现为活生生的、不断运动、变化的东西。但是，这种运动是基于内在的矛盾，是对于自身的否定，因此，这种辩证法是内在的，必然的，与怀疑论所坚持的否定根本不同。所以，另一方面，黑格尔又强调辩证思维与怀疑论的辩证法的区别，他把怀疑论的辩证法称为“偶然的”：

第一，怀疑论的否定是片面的否定一切的否定。黑格尔说：“这种对一切规定的否定，就是怀疑论的特点。”（《哲学史讲演录》第3卷第110页）或者说：怀疑论是把“这种普遍的亦即客观事物非真的看法推广到一切的否定。”（同上第112页）也就是说：“当它一碰到什么材料、内容，就指出：它们自身都是否定的。”因此，在黑格尔看来，怀疑论的否定，不是出于概念的内在矛盾，不是概念本身的辩证法，而带有一种任意的、外在的性质。

第二，怀疑论的否定，是单纯的绝对的否定，亦即不对事物作出任何肯定的否定。他指出积极的哲学与怀疑论的区别是在于“怀疑论”者停留在作为一个否定方面的结果上，说：“这个和这个本身之中包含着一个矛盾，所以就消解了，就不存在了。”（《哲学史讲演录》第3卷第107页）黑格尔认为它“是一种对于真理的无能为力”。（同上第107页）积极的哲学所包含的否定，则是作为真理性认识中的否定的方面，是达到肯定的否定，

他说："怀疑论不知道这个否定同时也就是肯定，也就是一个本身有定的内容；因为这就是否定的否定，……"。（同上）

黑格尔在《小逻辑》第81节中也谈到辩证思维与怀疑主义的这种区别。

由上所述，可见黑格尔说怀疑论的辩证法是"偶然的"，就是说怀疑论所持的否定，是任意的对于一切的否定，是单纯的消极的否定。它只是在反对任何绝对不变的东西上与辩证法有某种偶然的一致。这是黑格尔从唯心主义辩证法立场对怀疑论、不可知论所作的批判。列宁的批语显然是肯定黑格尔这里的合理成分的。列宁对辩证的否定的性质和特点作过一个精辟的概括，列宁指出："辩证法的特征的和本质的东西并不是单纯的否定，并不是徒然的否定，并不是怀疑的否定、动摇、疑惑（当然，辩证法自身包含着否定的因素，并且这是它的最重要的因素），并不是这些，而是作为联系环节、作为发展环节的否定，是保持肯定的东西的、即没有任何动摇、没有任何折衷的否定。"（第244页）

第332页

Ataraxie（恬静？）是怀疑论者的理想：

"皮浪有一次乘船遇暴风雨，同伴们很惊慌，他就指着一只若无其事地安然咀嚼食料的猪，对同伴们说：哲人应当这样地无动于中。"	关于怀疑论者的一件不坏的轶事

怀疑论是古希腊罗马奴隶制危机时期，奴隶主阶级颓废、悲观、腐朽的意识形态的哲学表现。怀疑论思想的基本特点，就是对一切事变采取漠然视之、无动于衷的态度，叫人们不对任何事情作出判断和努力，以求得心灵上的"平静"。这种思想反映了没落的奴隶主阶级的腐朽和无能，起着麻痹人们思想的反动作用。

皮浪是古代怀疑论的最早代表，他就说过："死与生之间并无分别"，"没有一件事情可以固定下来当作教训，因为我们对任何一个命题都可以说出相反的命题来。"因此，他主张："最

高的善就是不作任何判断，随着这种态度而来的便是灵魂的安宁，就象影子随着形体一样。”（《古希腊罗马哲学》第342页）

列宁这里摘录的一段，是《第欧根尼·拉尔修——名哲言行录》关于皮浪的一段有趣的记载，它形象地刻划了怀疑论者的基本思想和处世态度。黑格尔在《哲学史讲演录》中引了这段话，列宁作了摘录，并在旁批中指出这是“关于怀疑论的一件不坏的轶事”。此外，黑格尔还引用了《第欧根尼·拉尔修》另一段关于皮浪的记载：“他的生活方式与他的学说是一致的。他不避免任何事物，也不注意任何事物，面对一切危险，不管是撞车，摔倒、被狗咬，总之根本不相信他的感官的任何武断。据卡吕斯多的安提贡说，他的朋友总是跟着他，把他救出危险。”不论这类传说似的记载是否与事实相符，但从这种关于怀疑论者的轶事中可以看到，如果把怀疑论的思想贯彻到生活、行动中去，会是多么荒唐、可笑。这种没落阶级的腐朽、悲观思想，是根本违背进步阶级的利益和科学思想的发展的。这种记载当做哲学史上反面教育的资料来看待，还是不坏的。

第332页

“怀疑论并不是疑惑。疑惑正是平静的反面，平静则是怀疑论的结果。” ……“相反地，怀疑论对此对彼都是冷漠的”……	**注意** 怀疑论不是疑惑

黑格尔从怀疑论的基本特点上论述怀疑论不同于一般的疑惑。

第一，黑格尔认为一般的疑惑是在两种或多种情况之间举棋不定，悬而不决。“疑惑”（或译“怀疑，德文 Zweifel）这个词就是由“二”（Zwei）这个词来的，表示一种游移于二者或多者之间的状态，表示人们既不安于此，也不安于彼，不能达到一种确定的认识。哲学上的怀疑论则并不是这种徘徊不定。而是一种普

遍的、有意识、有论证的否定。是把“这种普遍的亦即把客观事物非真的看法推广到一切的否定”（《哲学史讲演录》第3卷第112页），因而也就是一种确定，即确定一切都不真实。所以他说：“古代的怀疑论并不怀疑，它对于非真理是确定的”；怀疑论“并不是悬而不决的，而是斩钉截铁的，完全确定的……”（同上第111页）

第二，一般的疑惑，表现为心灵的不平静，即由于举棋不定而使人“惶惶不安”。因此，他说，“疑惑正是平静的反面”。而怀疑论由于否定一切就对此对彼都采取漠然视之、无动于衷的态度，始终保持一种不动心的安宁状态。他说，怀疑论的决定“乃是精神自身的安宁和稳定，不带一点悲愁。”（同上第111页）所以，“平静则是怀疑论的结果。”

从批语看来，列宁对黑格尔的看法是肯定的。辩证唯物主义主要从认识论上来划分认识过程中的怀疑与怀疑主义的界限。由于客观世界的情况是复杂的，不断发展、变化的，人们的认识也不是直线发展，而是一个不断解决矛盾，由现象深入到本质的过程，是一个曲折的不平静的过程。在这个真理性的认识过程中，对原有的情况和认识提出怀疑以至否定，进行追求、探索，乃是积极的、不可缺少的环节。而怀疑论则是把这种怀疑，否定的因素绝对化，以致对任何事物不下判断，不问是非。在古代的怀疑论者看来，连事物的存在都不能确定，更谈不上对于事物的认识了。他们对于现实世界漠然视之，无动于衷的态度，就等于取消人们的认识，这是一种必须彻底批判的反动哲学。

第335页

“这些怀疑论的论式真的触犯那叫做独断主义的哲学（这种哲学按其性质不得不在这些形式中兜圈子）。这不是由于独断主义哲学包含着积极内容，而是由于它把某种规定的东西断定为绝对的东西。”	**注意**

黑格尔 反对绝对！辩证唯物主义的萌芽就在这里！	注意

怀疑论者对他们的主张并没有什么系统的论证，而是通过一些论式（表达方式、论据）来揭露感觉和思维中的矛盾，认为在这些被看做确定的论点中，任何一个都和与它们相反的东西具有同样多的价值和效力，结论就是：一切都是不真实的。这些论式，在公元二世纪古罗马的最大怀疑论者塞克斯都·恩披里可的著作中有着详细的记载，黑格尔引用了恩披里可所列举的论式，其中有十个属于老怀疑派，有五个（或六个）属于新怀疑派，前者着重于提出感觉、经验方面的矛盾，后者则着重于提出概念、思维中的矛盾。列宁对此都一一作了摘录（见第333至335页）。

黑格尔在引用了怀疑论者的各种论式以后，就说怀疑论所指斥的是一种独断论哲学。所谓“独断论”，本来是怀疑论者对伊壁鸠鲁派和斯多葛派哲学的称呼，恩披里可就曾经断言：绝对的怀疑论者不会提出任何妄图求得真理的判断，他只求人们预防有害的“独断论”，免得被它引入歧途，作出错误的举动。由于伊壁鸠鲁派和斯多葛派都相信有一定的真理标准，而怀疑论则否定一切真理的标准，黑格尔也就把前两者划为独断论，认为怀疑论正是与独断论相对立的。

伊壁鸠鲁派以感性的东西为真理的标准，斯多葛派则以思维所把握的东西为真理的标准。黑格尔认为他们的哲学都树立了一个特定的原则，一个标准，并且只树立这样一个原则。黑格尔认为他们都是片面的，他说：“斯多葛派哲学把抽象思维当成原则，伊壁鸠鲁派把感觉当成原则；而怀疑主义则是对于一切原则持否定态度，而且是行动性的否定。(«哲学史讲演录»第3卷第7页)

由此，黑格尔认为，独断论坚持一种自在的、绝对的东西，怀疑论则对于这种绝对性的原则“具有否定的力量，指出它们断

言为自在的东西都不是自在的。”（同上第140页）如果说在论及怀疑论的单纯否定性时，黑格尔对怀疑论哲学基本上持批判的态度，那么，在谈到怀疑论对独断论的绝对性原则的否定时，黑格尔对怀疑论哲学则是表示赞扬的。他说：“因为这种自在的东西是确定的东西，抵抗不了否定性，抵抗不了对它的扬弃。怀疑论对否定方面有了这种意识，如此确定地想到了否定的形式，是值得尊敬的。”（《哲学史讲演录》第3卷第140页）又说，怀疑论的各种比方“乃是反对理智哲学的强有力的武器”。（同上第141页）怀疑派的作法“具有极大的重要性，即指出一切被直接接受的东西中并无固定的东西，并无自在自为的东西。”（同上）

尽管黑格尔把伊壁鸠鲁派与斯多葛派哲学归入“独断论”是不适当的（我们对古希腊晚期的三派哲学并不作“独断论”与怀疑论的划分），尽管黑格尔对伊壁鸠鲁派与斯多葛派哲学的分析是不正确的（黑格尔对伊壁鸠鲁哲学极尽诽谤之能事），但黑格尔称赞怀疑论对绝对东西的否定，正是表明他自己的辩证法观点，即否认一切绝对的、僵死的、永恒不变的东西。在他看来，一切现有的东西都是有条件的，由于内在矛盾的发展，都要扬弃自身的规定性，转化为自己的反面。所以他说：“原则总是有条件的；因而它具有辩证法、即在自身中对自身的破坏。”列宁很重视黑格尔在这里所表明的发展观，称赞他“说得好!!!”（第336页）因为这正是黑格尔辩证法思想的基本观点。所以，列宁认为在黑格尔反对绝对的观点中，包含着辩证唯物主义的萌芽。

五、黑格尔《历史哲学讲演录》一书摘要

第343页

……"言语……是发生在人们之间的活动"……（因而这些言语不是废话）。

这里所说的言语，也可以译为谈话、演说，而且译为演说似乎更恰当些。

黑格尔在《历史哲学》绪言中，把研究历史的方法分为三种，即原始的、反省的和哲学的。他所说的原始的方法，以古希腊的历史学家希罗多德斯、修昔的底斯等为代表，其特征是，他们把大部份是亲眼看到的行动、事变和情况加以叙述，给后世留下一个清楚的记载或栩栩如生的描绘。由于他们生活在他们所描绘的那个题材的时期里，与那些事变、情况有着休戚与共的关系，他们不能超出那个时期的精神，因之他们不能，也不必要去作什么反思或反省，也就是说，这些原始的历史家不能站在较高的高度，对他们的历史加以评论或褒贬。黑格尔说，这种历史的内容不能有十分广大的范围。

但是，黑格尔认为，历史上的一些统帅和政治家，如凯撒，假如他编写历史，就会把他自己的目的作为历史的目的来处理，就不会象原始历史家那样简单地没有反省地记述历史。这种观点是和黑格尔认为历史上伟大人物的特殊目的中包含着"宇宙精神"的意志的思想分不开的。因此，黑格尔认为历史上一些伟大人物

的演说，是具有非常重大影响的行为，绝不是废话。他认为，“在这一类的演说中，这种人宣布了他们的民族所奉行的格言，也就是形成他们自己的人格的格言；他们不但发表了他们的政治关系的见解，以及关于他们的道德的和精神的本性的见解；并且发表了他们的目的和行为的各种原则。历史家放在他们嘴里的种种说辞，并不是虚悬假设的自觉，而是演说者自身的修养。”（«历史哲学»，三联书店1956年版第41页）

这就是第二种研究历史的方法。

第343页

——法国人和英国人更有教养一些（“更有……民族的教养”），我们德国人则常在应当如何写历史这方面卖弄聪明，但很少去写历史。 ‖ 机智而聪明！

黑格尔在论述反省的历史时，对当时德国所流行的主观主义的治史方法和学风进行了批评。黑格尔把法国历史学家和德国历史学家作了比较，认为法国历史学家具有卓越的天才，说他们在“批评的历史”著作中曾经贡献了许多深湛和精辟的东西。反之，当时德国历史学家却“假借了‘高等批判’之名，就荒诞的想象之所及，来推行一切反历史的妄想谬说。这样，我们又添了另一种方法……就是以主观的幻想来代替历史的记录，幻想愈是大胆，根基愈是薄弱，愈是与确定的史实背道而驰，然而他们却认为愈是有价值”（«历史哲学»第45页）。

黑格尔还比较说：“一般来说，英国人和法国人知道，必须怎样写历史；他们比较上多半站在普遍的或者民族文化的立场。我们德国人就不是如此，每位作家竭力要发明一种纯属个人的观点。我们不去编著历史，老是劳神苦思，要发现历史应该怎样的编法。”（同上第42页）

黑格尔对于德国历史学家所作上述的批评是很有意思的，这

使人联想到他曾经批评康德想在认识之前先研究认识方法的性质，犹如在下水之前先学会游泳一样不可能。按黑格尔的观点，方法就是内容的本性，离开内容来讨论方法是不聪明的。不去研究历史，不去编著历史，从中总结出历史的方法，而离开写作苦思苦想历史应该怎样写法，同样是不聪明的。对黑格尔这一思想，列宁写下了“机智而聪明”的评语。

第 344 页

——“理性统治世界”……

黑格尔在谈到第三种研究历史的方法，即哲学地研究历史的方法，或思想地研究历史的方法时，提出了一个命题，即“理性统治世界”。这个命题是他《历史哲学》的基本命题，也是他客观唯心主义历史观的基本思想。黑格尔认为，那个超越客观物质世界和人类意识的“理性”是世界历史发展的基础。“理性”不是消极被动的东西，而是具有“宇宙无限的权力”和“活力”，“理性是世界的主宰”，“‘理性’是万物的无限内容，是万物的精华和真象”，因此，“世界历史因此是一种合理的过程”。（《历史哲学》第 47 页）黑格尔所说的“理性”就是“绝对精神”，“宇宙精神”。

黑格尔认为“精神”的本性是自由的，因此，理性的最后目的就是实现自己的自由的意识，因而整个“世界历史无非是‘自由’意识的进展”（同上第57页）。

理性是通过什么样的手段去实现自己的目的呢？黑格尔认为人类的需要、热情、欲望、兴趣和活动等等便是“宇宙精神”为完成它的目的所使用的工具和手段。人类热情、欲望和宇宙观念就交织为世界历史的经纬线。各个人和各民族在追求和满足他们的目的的同时也无意识地或者不自觉地实现了“理性”的普遍目的。他说：“在历史里面，人类行动除掉产生它们目的在取得的

那种结果——除掉他们直接知道欲望的那种结果之外，通常又产生一种附加的结果。他们满足了他们自己的利益；但是还有潜伏在这种行动中的某种东西，虽然它们没有呈现在他们的意识中，而且也并不包括在他们的企图中，却也一起完成了。”（同上第66页）这就是说，“理性”在利用人们的热情、欲望等等来实现自己的目的，而历史的发展也是一个合乎“理性”的必然过程，正是在这个意义上，黑格尔说“理性统治世界”。

黑格尔“理性统治世界”的思想本质上是一种“天意论”的观点，是彻底唯心主义的。他说：“‘理性’便是要领悟上帝的神圣工作”，“这种理性，在它的最具体的形式里，便是上帝。上帝统治着世界；而‘世界历史’便是上帝的实际行政，便是上帝计划的见诸实行。”（同上第76页）然而，黑格尔的“理性统治世界”包含着合理的因素，它比法国十八世纪的唯物主义者的历史观点要深刻得多。法国十八世纪的唯物主义者在历史观点上和黑格尔一样都是唯心主义的，他们同样都是用思想、意识的进展去解释人类社会和历史的进展，不同的是，在黑格尔那里这种意识——“理性”、“宇宙精神”、“世界精神”等等，它的存在和发展是有着客观规律的，是不以人们意志为转移的，因而历史是一个有规律的过程和整体。反之，在法国唯物主义者看来，决定历史进程的只是人类主观的意识，是某些哲学家头脑中臆想的方案和计划。因而较之法国唯物主义者和空想社会主义者，黑格尔的客观理性统治世界的观点给历史科学的研究开辟了新的广阔的前景，即要求历史科学追寻历史发展中理性的运动或历史发展的规律性。

第 344 页

物质的实体——重力。

精神的实体——自由。 ‖ 真糟！

黑格尔说，世界历史是属于“精神”的领域。了解历史就要

了解精神的本性。而要了解精神的本性，就要看一看和它直接对立的东西——物质。黑格尔接着说物质的实体是重力，精神的实体或者本质就是自由。

这里有两个问题。第一，黑格尔说的实体就是本质的意思。说物质的本质是重力，这只是用机械学的眼光看物质，这当然并不高明。说精神的本质是自由，也同样是不恰当的。黑格尔说的自由就是不受任何外部限制的意思，然而，在唯物主义看来，精神决定于物质，总有一定的不自由。第二，这里把物质和精神对立起来，然后分别说明物质和精神的实体，这些说明都具有牵强的思辨哲学的性质。他说，物质在本质上是复合的，它的各个部份是互相排斥的。这种复合体表明它的本质、它的统一性在自身之外，因而它要追求这种统一性。但这种追求却是使自己消灭，因为复合体要变为统一性，便是趋向它的对立面。但它又不能达到统一，否则它就不成为物质了。物质的这种趋向就是重力。有这种趋向，就证明它本身是不自由的。精神相反，它在自身之内有一个中心点，它存在它自身中间，依靠它本身而存在，不依靠别的东西，这就是精神的自由。这种纯思辨的胡说是黑格尔哲学中最荒诞不经的部份。列宁说它"真糟！"是说黑格尔用了这许多莫明其妙的思辨、臆想去代替对物质与精神及其相互关系的真实研讨和说明。

第 344 页

"没有情欲，世界上任何伟大的事业都不会成功"……情欲是"精力的主观的方面，因而也是它的形式的方面"……

黑格尔认为"自由的观念"是理性、精神的本性和历史的绝对的最后目的，或者说是历史的普遍的目的。而这种目的是内在的，各个个人和各个民族并没有意识到它，人们的活动只是为自己的自私心、私利所驱使。他说："个别兴趣和自私欲望的满足

的目的却是一切行动的最有势力的泉源。”（《历史哲学》第59页）“没有情欲，世界上任何伟大的事业都不会成功”。黑格尔所说的情欲是指从个人利益产生的强烈的需要，人们的精神、意志和活动所追求的目的就是情欲的满足。但是黑格尔认为人们在追逐自己特殊目的的时候就不自觉地实现了“宇宙精神”的普遍的目的，因为“精神”在实现自己的目的时利用着人们的情欲、兴趣和活动，而这些都是“宇宙精神”为完成它的目的所使用的工具和手段。所以黑格尔认为，没有“理性”、“宇宙精神”，或者“普遍的目的”，就没有世界的历史，而没有人类的情欲、自私心等等的特殊目的，“普遍的目的”也不能实现，它就只是一种抽象的东西。如果单独考察人的情欲，黑格尔认为那就可以看作是人们的精力、意志和活动的主观方面，或者说是形式的方面，而“理性”、“精神”才是内容，才是对象，才是历史的真实的目的，它才具有真实的本性，才必定成为现实。

列宁曾经指出，黑格尔认为人们的情欲、自私心等等是人们一切行动的最有力的源泉，这一思想接近历史唯物主义。因为从这一思想中可以继续向前发展，从而发现人们的经济利益、经济关系决定着人们的思想和行动，而得出历史唯物主义的结论。

第345页

——牧民、农民等等的宗教信仰和德行是
非常令人敬佩的（实例!! **注意**），但是……
“宇宙精神的权利高于一切个人的权利”……

黑格尔认为只有“理性”才是世界历史发展的真实的、客观的内容，而人们的情欲、利益等等都不过是“理性”实现自己目的的手段或工具，因此人们特殊的目的比起“理性”的普遍的目的来，便显得很渺小，没有多大价值。

但是，黑格尔又认为在人类个性中有一个方面不能看作隶属于“理性”的工具或手段，这就是宗教和道德。黑格尔认为宗教

信仰、道德观念是以“理性”或者“普遍的原则”为基础的，它们也是“民族精神”的表现。虽然宗教和道德是在个人灵魂内体现出来的，但却具有普遍的本质，它们是人们个性中“先天的永久性和神圣性”。（«历史哲学»第72页）所以，虽然个人的利益、目的等等在“理性”实现自己的普遍的目的时可能被牺牲了，但宗教和道德“不但不为那些纯属外界的和暂时的变化所侵扰，而且不为那些实现‘自由的概念’时相连的绝对必然性引起来的变化所侵扰”。（同上第77页）因此，黑格尔认为不论对于生活范围不广的牧民和农民来说，还是对于具有渊博的知识和复杂的生活阅历的人来说，他们的宗教信仰和道德观念都是值得钦佩的，都是具有无限价值的。但是黑格尔仍然认为世界历史的最高主宰是“宇宙精神”，人们的宗教和道德也是由它来支配的，因此说“宇宙精神的权利高于一切个人的权利”。

第345页

国家的宪法以及它的宗教……哲学、思
想、教育、“外部力量”（气候、邻邦……）
形成“一个实体，一个精神”……

黑格尔认为国家是“理性”的实现，是“自由”的实现，也就是“绝对的最后目的”的实现，因此国家的存在就是地球上的“神圣的观念”。黑格尔还认为法律是“精神”的客观性，是精神真正的意志，因此，只有服从法律，主观的意志才有自由。他说：当国家或祖国形成一种共同存在的时候，当人们的主观的意志服从法律的时候，“自由”和“必然”间的矛盾便消失了。“那种‘合理的’东西作为实体的东西，它是必然的；当我们承认它为法律，并且把它当做我们自己存在的实体来服从它，我们就是自由的。于是客观的意志和主观的意志互相调和，从而成为一个相同的纯粹的全体。”（«历史哲学»第79页）黑格尔所说的国家，实际上，就是当时的普鲁士王国，这充分表现了他作为德

国资产阶级思想家对这种制度膜拜和辩护的立场。

黑格尔认为一个国家的“宪法不是任意选择的，而是同民族精神刚好适合的”（同上第86页），因而对于一个国家的宪法不能孤立地进行考察。黑格尔上述思想的合理之处在于他认为各种社会现象都是相互联系的，都有着共同的基础。他说：“一个民族所采取的宪法是同它的宗教、艺术和哲学，或者，至少是同它的种种观念以及种种思想——它的一般文化，形成一个实体——一个精神；姑且不论其他外面的力量如象气候、邻国、以及它在世界的地位等种种影响。”（同上第86页）黑格尔的这段话，同前后文联系起来分析，主要有以下几点思想：

一、黑格尔认为国家是一个“个别的总体”，因此要考察一个国家，不能只抽出一个特殊的方面进行单独的考察，譬如国家宪法这样极重要的方面就是这样，因为宪法是密切联系并依赖于宗教、艺术、哲学各种精神力量的。在黑格尔看来，哲学、法律、宗教、艺术、乃至于技术，都是密切的相互联系的。他说：“只有在和这个‘宗教’统一起来的时候，这个政治形式才能够存在，正象这种哲学和这种艺术只有在这种国家里才可以存在一样。”（同上第93页）

黑格尔还认为宗教、艺术、哲学等的各个历史形式（黑格尔称作精神的个体形式），又都是全部历史发展过程中的一些阶段，例如“古代哲学当然就是现代哲学的基础，因此，前者不得不被后者所包罗，不得不形成后者的基础。”（同上第87页）关于宪法，情形虽然完全不同，因为“各世界历史民族在极盛时期所采用的宪法，乃是它们特有的东西，所以并不是‘一个普遍’的政治基础”（同上），但是由于宪法也是密切地联系和依赖于各种精神力量的，也是由“民族精神”所决定的，因而一个民族的宪法所采取的形式也是那一时代必然的产物，而不是以自由选择为依归的。

二、黑格尔认为各种精神现象不仅是密切相互联系的，而且

它们还有着一个共同的基础和源泉。在黑格尔看来，仅仅从相互作用的观点去考察某一内容是不够的，应该在某种新的、更高级的，也就是某种既能决定它们本身的存在、又能决定它们的相互作用的可能性的东西里去寻求它们的解释。黑格尔认为一个民族的“民族精神”“乃是一种决定的精神……这种精神便构成了一个民族意识的其他种种形式的基础和内容”（同上第93页）。但是由于黑格尔认为全部历史只是“普遍精神”的表述和实现，所以一个“民族精神”也只是“普遍精神”发展的一个阶段，不过“每一个阶段都和任何其他阶段不同，所以都有它的一定的特殊的原则。在历史当中，这种原则便是‘精神’的特性——一种特别的‘民族精神’。民族精神便是在这种特性的限度内，具体地现出来，表示它的意识和意志的每一方面——它整个的现实。民族的宗教、民族的政体、民族的伦理、民族的立法、民族的风俗、甚至民族的科学、艺术和机械的技术，都具有民族精神的标记。这些特殊的特质要从那个共同的特质——即一个民族特殊的原则来了解，就像反过来要从历史上记载的事实细节来找出那种特殊性共同的东西一样。”（同上第104—105页）

正因为“普遍精神”要通过“民族精神”表现出来，而“民族精神”又是“普遍精神”发展的特殊阶段，所以黑格尔认为在考察一个国家的时候就要看到这个国家民族意识的各个方面，甚至对它的外部自然条件，如像地势、气候等等也要从相互联系的整体上，即从“一个实体，一个精神”去进行观察。

三、黑格尔认为国家是“理性”、“自由”的实现，是“理性的概念”和人类“主观的知识和意志”的结合，而人类“精神”一切活动的目的正在于意识到这种结合。黑格尔认为在宗教中世俗的“精神”意识到了“绝对的精神”，即“上帝的精神”，而表现为观念和感情。在艺术里所表现的不是“上帝的精神”而是“上帝的形态”，它表现为图画和观察，因此，比起宗教来更加深入现实性和感官性。哲学所表现的则是上帝的思想，它是最

高的，最自由的和最智慧的思想。由于宗教、艺术、哲学等这些精神的种种个体形式所表现的都是同一个“绝对精神”即上帝，因而“这几种不同的形式具有原来相同的实体、内容和对象，所以它们和‘国家精神’是不可分离的统一起来。”（同上第93页）

第346页

“世界历史活动的基础高于道德的基础”……

黑格尔在谈到世界历史的地位和道德的关系时指出：道德所涉及的乃是私人的性格、个人的良心，以及他们的特殊意志和行为的方式。这些对于他们自己本人当然有相当的价值，然而和世界历史所占的地位相比则是微不足道的。世界历史所必须记载的，乃是各民族“精神”的行为。“精神”的绝对目的所要求的或所完成的东西超越了种种道德义务、责任、动机等等。它不分善恶动机，不顾什么个人责任。各种不相干的道德要求，断然不可以提出来同世界历史的事业相对抗和抵触；断然不可提出各种私德如礼貌、谦让、慈善和节制等等，来反对这些事业，抹煞这些事业的意义。那些伟大人物，“世界历史个人”的功业行事，一概是合理得当的。世界历史在原则上可以全然不顾什么道德、以及议论纷纭的什么道德和政治的区分，它要把个人这些方面完全置之度外。（«历史哲学»第108页）

以上就是黑格尔所说的“世界历史活动的基础高于道德的基础”（«历史哲学»第107页译为“世界历史所占的地位高出于道德正当占据的地位”）的意思。

黑格尔提出的这个问题是有一定意义的。它的实质就是，道德在社会发展中的地位怎样？道德对社会发展起什么样的作用？当然，黑格尔在这里把道德的范围限制得过小了，他所谈的道德只涉及个人的品德，他忽视了道德的阶级基础，因为道德从来都不仅是个人的特殊品质问题。其次，黑格尔提出这个问题的方式

也是唯心的。黑格尔是用宇宙精神、绝对理念绝对地高于个人特殊品质的方式去提出这个问题的。尽管如此，也应当看到，黑格尔认为历史的发展有它的必然的规律性，这种规律是不以个人意志为转移的，私人的品格和道德在这里不起决定作用，这一见解是合理的。

第 346 页

“在伊奥尼亚的和煦的天空下”才比较容易产生荷马，但不仅是这一个原因。——“在土耳其的统治下就不能”等等。	**注意** 参看普列汉诺夫

在《历史哲学》绪论中，黑格尔论述了世界历史只不过是“宇宙精神”的表述和实现之后，也谈到了地理环境在历史发展中的作用问题。他认为“地理的基础”是“精神”表演的场地，因而它也是一种主要的和必要的基础。同时，他认为各个历史民族在实现“宇宙精神”时所采取的方式是不同的，都带有民族的特殊性，而这种特殊性是由各个民族的性格所决定的，但是各民族的不同的性格又是和所处的地理环境、自然类型密切联系着的。黑格尔认为在寒带和热带，找不到世界历史民族的地盘。由于人类时时刻刻被迫着当心自然，当心炎日和冰雪，而这些地方的酷热和严寒又使得精神不能够给它自己建筑一个世界。(《历史哲学》124页)因此历史真正的午台只能是温带，而且是北温带。但是，黑格尔从客观唯心主义的立场出发，认为不能过分估计地理环境、自然条件的作用，不能把它的单独的力量看成万能，因为世界历史的发展是“理性”的自由意识的实现，只有体现了“理性”的自由意识的民族才是真正的历史民族。

在这里，列宁摘录并转述了黑格尔关于地理环境在历史发展中的作用的观点。伊奥尼亚位于小亚细亚沿岸，古希腊奴隶占有制的极盛时期就是在这里达到的。荷马是古希腊的著名诗人，他的史诗是古希腊文化的珍宝。黑格尔认为“伊奥尼亚的明媚的天

空固然大大地有助于荷马诗的优美”，但是，单靠这一点，不能产生荷马。“而且事实上，它也并没有继续产生其他的荷马；在土耳其统治下，就没有出过诗人了”，因为，在黑格尔看来，自然的权力“决不能太大，以致它的单独的力量可以成为万能。”（同上第123—124页）

普列汉诺夫曾经指出，黑格尔在这里“违反着自己的意志而对现象诉诸唯物主义的解释”，但是，黑格尔认为一切发展的最终原因是“理念”，“因此，他所提出的对于地理环境的伟大历史意义的非常正确的观点，便不能使他得出应该得出的有益结论。”（《马克思主义的基本问题》1957年版第26—27页）看来，列宁是同意普列汉诺夫的这一评价的。黑格尔对历史发展的物质因素有一定程度的认识，但他的客观唯心主义立场使他不可能走向历史唯物主义。

第346—347页

——向美洲移民消除了“不满情绪”“并且使现代市民制度的继续存在有了保障”……（这种制度就是“富有和贫穷”，…… | !!!

欧洲没有这种出路：如果德国还有森林的话，那就不会有法国革命。

黑格尔十分颂扬美国的共和政体和总统选举，并以美洲的地理环境来解释美国的历史，认为，如果欧洲有美洲那样的地理环境，法国革命就可以避免了。他认为人们之所以要建立一个现实的国家和现实的政府是因为“在一个现实的国家和一个现实的政府成立以前，必须先有阶级区别的发生，必须贫富两阶级成为极端悬殊，一大部份的人民已经不能再用原来惯常的方式来满足他们人生的需要。但是美洲向来没有这种压迫，因为它那里殖民（应译为“移民”——引者）的门路终年大开，一批批的人源源不绝地向着密士失比河流域的平原涌进。有了这个出路，不满足

的主因便解除了，现有的民治状况也可以继续维持了。要拿北美合众国来和欧洲相比较是不可能的，因为在欧洲，无论有多少移民出去，它没有那一种天然的人口出路。假如日耳曼森林那时还存在的话，法国大革命或许就不会发生了。”（«历史哲学»第129—130页）只有当北美洲人口密度不断增加，内部矛盾不断激化，出现和欧洲同样的情况时，才需要一个有组织的、系统严密的国家。列宁摘录了其中一些论断后打了三个惊叹号，表示反对，因为在这些论述中包含着一些错误观点。

第一，在黑格尔看来，在北美洲是不存在阶级斗争和阶级压迫的，因为在那里有着优越的自然条件，人民有着广阔的出路，北美合众国的政体表现了人民的统一。这种看法显然是错误的。

第二，黑格尔看到了欧洲阶级斗争和阶级压迫的事实，看到了这些事实和国家存在的关联，仅仅把国家看作缓和阶级斗争和调和阶级矛盾的工具，否认了它是阶级压迫的工具。这也是错误的。

第三，黑格尔认为北美洲有着无限的移民余地，因而那里内部矛盾不会像欧洲那么激烈，现在的民主制度可以维护下去。这种观点接近马尔萨斯主义和地理环境论。在他的论述中，人口太多仍然是惹起麻烦的根源，只要人口有了出路，亦即有了天然良好的地理环境，社会上就可以不发生竞争和压迫了。这显然是一种天真的想法。难道日耳曼森林的存在真的可以避免法国革命吗？这是不可能的。法国革命是法国内部阶级矛盾日益尖锐化的结果，同日耳曼森林的是否存在毫无关系。法国当时虽然不能向日尔曼移民，而在海外，人口的出路却是非常广阔的，但这完全不能挽救法国封建王朝，使之免于覆灭的命运。

第 347 页

波斯（和埃及）在第 231 页之前。为什么
波斯王国（帝国）覆灭了，而中国和印度没有

覆灭呢？继续存在并不就是顶好的东西——“万古长存的山岭并不胜于生命短促、瞬息即逝的玫瑰。”波斯之所以覆灭，是因为在这里开始了“精神的直观”，而希腊人则高级一些，他们具有组织的、“意识到自身的自由”的“更高原则”

黑格尔虽然提出了世界历史的发展有其客观规律的思想，但他并不是根据客观的历史来论述历史的发展规律，而是把他所杜撰的历史唯心主义逻辑硬套在世界历史上。在黑格尔看来，历史是由东方转向西方，欧洲是世界历史的终点，亚洲则是它的起点。他说，中国和印度都还没有认识到“自由的精神”，也就是没有精神的观念，而是一直沉陷在自然中。在波斯，“自由的精神”这个原则开始产生，也就是认识了事物的精神的观念，因此波斯王国的发展，高于中国和印度的发展。但是黑格尔如何解释中国和印度继续存在，而波斯却已复灭这一历史事实呢？他比喻说，万古长存的山岭并不胜于生命短促、瞬息即逝的玫瑰。换言之，波斯的“自由的精神”像玫瑰花，当然是要凋谢的，而处于自然阶段的中国和印度象无机自然那样矗然屹立，自然是万古长存了。（«历史哲学»第266页）黑格尔又认为，希腊人比起波斯人来，对“自由的精神”的认识更高一步，因为希腊人意识到精神的本性即是自由，人类应该实现“精神”的自由的意识，这就是他所说的“更高原则”，但是黑格尔认为真正认识了“自由的精神”的民族只有日耳曼民族，日耳曼民族完成了全世界的历史，是世界历史的顶峰。

显然，以上论点是黑格尔历史唯心主义以及大日尔曼主义的虚构与臆造。对于东方民族在历史上的地位及其伟大贡献的无知并没有使黑格尔感到害臊，相反，他却对东方民族极力加以诋毁和贬低，而对西欧文化特别是日尔曼文化则加以吹嘘和夸大。

第 348 页

“希腊世界”……“纯粹个性”的原则——它的发展、繁荣和衰落时期，“同世界历史的下一个器官的接触”——罗马和它的“实体”。‖世界历史是个整体，而各个民族是它的“器官”

黑格尔认为各个“历史民族”都是“宇宙精神”在一定发展阶段的体现，全部世界历史也就是通过各“历史民族”的更替来实现的。黑格尔大概认为这种更替之构成全部世界历史，正如各个器官之构成整个躯体一样，因此，他把每一个“历史民族”都看成世界历史整个躯体的一个器官。

在黑格尔看来，“宇宙精神”发展在一定阶段所体现的“历史民族”，就是该阶段的统治民族，是进步的创造者。但是每个“历史民族”也都吸收了前一个“历史民族”发展的成果，都有一个兴衰成败的过程，例如希腊历史可分为三个时期：第一时期是“纯粹个性”的生长时期；第二时期是胜利、繁荣时期；第三个时期是衰落时期。（见《历史哲学》第269页）黑格尔认为当希腊民族还没有接受外来文化时，它是“纯粹个性”的生长时期，而当外来的文化，即“东方世界”的文化参加进来时，它便有了两重的文化，而这两种文化的结合就结束了希腊世界“纯粹个性”发展的第一个时期，而过渡到胜利、繁荣的第二个时期，这一时期就是和前面的世界历史民族相接触的结果。而当希腊民族和下一个“历史民族”相接触时，世界“历史民族”的地位就让位于它或者说让位于具有高一等的“精神”的民族，黑格尔在这里是指的罗马民族，这样希腊世界就进入衰落时期。黑格尔认为这种过程在每一个世界“历史民族”的生活里都可以看到。

黑格尔对希腊历史的分析，有一定道理，但整个说来，这一套说法是其历史唯心主义的具体表现。

第 348 页

“人们所解释的自然物，其中内在的本质 ‖ 黑格尔和

的东西，就是神的起源"(关于希腊人的神话)。‖费尔巴哈|

黑格尔说，希腊人在自然界前面惊奇不已，茫然不知所措，完全依赖自然的风云变幻，但是在另一方面，他们在精神上是力求辨认和支配外界的。（见《历史哲学》第279页）他们认为自然界含有一种对精神友善的成份在内，这是一种预感，这种预感和惊奇就是他们宗教观念中基本的东西。但是希腊人并不停留在这里，他们还进一步，把预感中推测的那种对人友善的东西，经过主观的加工与神化，形成各种神的名称与象征，并把这种观念，独立起来作为意识的对象。例如希腊人把肃静森林中的恐怖状态想象为恐怖之神——"潘"，有时又把"潘"想象为吹笛的神。希腊人用这种想象去解释各种自然现象，虚构出各式各样的神。黑格尔认为，这种在人的解释下的自然的东西，就是神的起源或宗教的秘密。换言之，希腊神话中的神不过是人把自然界给人的印象加以精神化，使之成为崇拜对象的结果。

显然，这里所说的"自然的东西的内在本质"就是指希腊人对自然的东西的这种人格化、精神化，并不是指认识到自然的内在本质，也不是指把握到自然物中的理念，象黑格尔一贯所说的那样。

黑格尔的这些观点和说法和费尔巴哈有极大的相似之处。

费尔巴哈认为最初的神来自自然界。他说，人把自然界人格化，即把自然界设想为一种具有人性、具有喜怒哀乐的东西，这点就和黑格尔说的人类预感到自然界对他们是友善的颇为相似。其次，费尔巴哈说，神的属性就是自然界的属性，人从自然界中抽象出最一般的属性，运用他们的想象力把这些属性设想为独立的实体，变成人们祈求和膜拜的对象。这点也和黑格尔很相像。黑格尔说，自然物所加给人的感官印象，经过人的解释或精神化，便被视作内在于自然物中的本质的东西，因而也就变成一种独立的实体或力量，这就是希腊社会中的"神谕"或"神启"的来源，也就是神的来源。（同上第 282 页）关于费尔巴哈的观

点，可参阅《宗教本质讲演录》注释。

当然，由于基本立场的不同，这里也有不同之处。在费尔巴哈看来，在自然宗教和一神教那里，神是从感性中来的，而且它在一神教那里被抽象掉一切感性的属性而成为一种纯粹思想的实体，即把自然界中的属性概括为一般的属性或“神性”，而这种抽象与概括的能力有着自然界的起源。从黑格尔的观点看来，虽然他也认为，在希腊人那里神的起源是人将自然事物精神化，但是他却认为精神不是从自然界那里来的，是一个独立的自由的实体，好像是希腊人的天生的精神把一个自然对象造成为一个神。

第349页

往下是关于凯撒的被刺：

……“一般说来，如果国家政变再次发生”（拿破仑、波旁王朝），“人们似乎就认为它是必然的了”……“起初似乎只是偶然的和可能的东西，由于重演就会成为某种现实的和确证了的东西。”

可能性和偶然性的范畴对历史中现实性和确证的关系

公元前59年，凯撒作过罗马共和国的执政官，他用全部精力使自己成为独揽国家大权的统治者。凯撒破坏罗马共和制传统的程度比他的任何前任都要大。据罗马作家和历史学家斯维托尼乌斯（约70—160年）记载，凯撒深信“共和国无非是一个既无内容又无光辉的虚名”，凯撒的目的就是要消灭共和国的“虚名”，而建立军事君主国。凯撒没有达到称帝的目的就被刺身死，但是他的统治却为以后罗马帝国的发展奠定了基础，他的后继者渥大维终于建立了罗马帝国。

黑格尔认为世界历史的发展是有其客观规律的，是受必然性支配的，他曾强调指出“要知道罗马共和国所以灭亡，并不是由于凯撒降生这件偶然事故——这种灭亡自有它的必然性。”（《历

史哲学》356 页）他嘲笑罗马那些“高尚的人士”竟然把凯撒的统治看作一桩偶然的事情，以为整个局面都系于凯撒的个性，只要把这个人除掉了，共和国便能恢复过来。可是凯撒的死并没有能挽救罗马共和国，尔后渥大维终于称帝。后来一般罗马人也就相信罗马共和国注定要让位于一个单独的意志或独裁的统治。据此，黑格尔说：“自古到今的一切时期内，假如一种政治革命再度发生的时候，人们就把它认为是理所当然的了。也就是这样，拿破仑遭到了两次失败，波旁王室遭到了两次放逐。经过重演以后，起初看来只是一种偶然的事情，便变作真实和正当的事情了。”（同上第358页）

黑格尔认为历史发展的客观必然性，是通过这样或那样的事件而实现的。凡是合乎规律的事件便是现实的、合理的，不合乎规律的事件便是偶然的和非现实的。但是，这样或那样的事件，如果不是重复地发生，人们往往就看不到它是否具有现实性和合理性，即它是否与客观规律和潮流相符合。只有重复发生的事件，其现实性和合理性才能为人们所看到。拿破仑的两次失败和波旁王朝的两次被推翻，使人们看清了他们失败的必然性。黑格尔这个论点是有道理的，它得到列宁的赏识，列宁旁批道：黑格尔这里说明了在社会历史领域中可能性、偶然性和现实性、合理性这些范畴之间的辩证关系，即历史事件并不都是必然的，但重复发生的历史事件就证明它具有必然性，即表明它是与历史发展的总潮流相符合的。

第 350 页

……“波兰的自由也无非是贵族对君主的自由……因此，人民和国王一样对贵族表示不满……当谈到自由时，必须随时注意：是否就是指个人利益而言。”	**注意** 阶级关系

黑格尔在这里所说的波兰，看来是指十六世纪的波兰贵族“共和国”。波兰在十六世纪初期虽然形成了等级君主制，但是这种制度却没有象欧洲其它许多国家一样进一步发展为君主专制制度。统治阶级内部大封建主、贵族和大教会封建主的斗争以互相妥协而结束。1569—1573年制定的波兰国家宪法把贵族的政治地位固定下来。宪法确定波兰国王由选举产生。国家必须按期每两年召集议会。没有议会同意，国王既不能宣战，也不能媾和，更不能征集“普遍的封建民兵”。国王下设立一个常设参议院委员会。国王若不履行自己的义务，封建主就没有服从他的义务。在下议院中，每一个议员都有否决权，只有在他们全体一致时，才能通过决议。这就是所谓自由否定的原则。当然，这种自由只是封建贵族的自由，而國王也必须服从贵族的意志。列宁所摘录的黑格尔的这段话，就是黑格尔对贵族等级制封建政体的批评和对封建贵族所维护的自由的揭露。

紧接着，黑格尔还从资产阶级的立场出发，说明了“自由”的资产阶级的内容。在他看来，波兰贵族的那种自由之所以要不得，因为它不但妨碍了国王的专制，妨害了国家的统一，而且它还妨碍了人民自由地去获得他们的利益。因此，他说，当说到自由这个字时，就必须注意，它所表示的是否真正是个人的利益。黑格尔的意思就是，凡是妨害了个人利益发展的，都不能算是自由。如果宣告人民一部分完全没有置产的资格，一部分不能出卖他们的东西，那么就无自由可言。（见《历史哲学》第477页）这里，黑格尔所说的“自由”显然是资产阶级和小资产阶级所要求的自由，个人利益就是在经济上发展资本主义的自由。

列宁很重视黑格尔对“自由”的说明，认为黑格尔在这里注意到了自由的阶级性，注意到各个对立阶级的自由是相互抵触的：贵族的自由就是资产阶级的不自由，而资产阶级获得自由，就要剥夺贵族的自由。

第 351 页

……法律的颁布？所有人的意志……“少数人应当是多数人的代表，但他们往往只成为多数人的压迫者”……“多数人对少数人的统治也同样是极大的不彻底性。” ‖ 参看马克思和恩格斯

？

黑格尔在《历史哲学》的最后一章批评了象十八世纪法兰西共和国那样的资产阶级民主制，但是这些议论和批评是从“自由”的概念和维护君主政体的立场出发的。在前边的注释中已经谈到，黑格尔认为普鲁士的君主专制政体是“理想”的“自由”的实现。在这样的国家里主观和客观的意志是统一的，因此，人人都是自由的。而对像法国那样的资产阶级的议会制度，黑格尔则采取反对态度，并且揭露了其民主的虚伪性。他说，如果没有一个皇帝，那么制定法律、参预各种政治决议就应该是每个人，但这是不可能的，因此仅仅允许少数代表和议员来行使这种权利便是一种拙劣的权宜办法，是与自由相矛盾的。其次，这些少数人又往往成为压迫者和掠夺者。(见《历史哲学》第495页)黑格尔曾以英国议会为例嘲讽说，议员席位可以收买而得，人们也可以出卖选票等等（同上501页）。黑格尔还认为，如果相反地用多数人来实现决断和制定法律，同样也是不彻底的。

马克思、恩格斯毕生致力于揭露资产阶级国家的虚伪性，号召人民起来彻底打碎资产阶级国家机器，建立多数人统治少数人的无产阶级专政，以便最后消灭阶级消灭国家。马克思在《法兰西内战》一书中曾间接地提到资产阶级的普选制不过是为了“每三年或六年决定一次，究竟由统治阶级什么人在议会里代表和压迫人民”，也就是说资产阶级议会的议员表面上是人民的代表，实质上维护的是资产阶级的利益。这就完全揭露了他们的本质。黑格尔所说的“少数人应当是多数人的代表，但他们往往只成为多数人的压迫者”，“少数人俨然为议员，但是他们时常变为众人的掠夺者。”（同上第495页）这些思想在表述上和马克思主义

创始人的意思很相近，但是，列宁认为他们是从不同的立场出发去揭露资产阶级议会制的，因此在摘录了黑格尔的话之后，在旁边批道，“参看马克思和恩格斯”。

黑格尔不仅认为象在资产阶级议会制中那样少数人压迫多数人是与自由矛盾的，同时也认为即使多数人对少数人的统治也同样是不彻底的，因为这都不是普遍的自由，都不合乎客观“理性”的普遍目的。黑格尔认为只有实现了“理性”自由的民族或国家，实际上也只有普鲁士的君主专制国家才是人人自由的。

列宁对黑格尔所说的“多数人对少数人的统治也同样是极大的不彻底性”这句话是不同意的，因此在旁边写了“？”号。因为在阶级社会里，任何国家都是阶级压迫的工具，都是统治阶级对被统治阶级的专政。在无产阶级专政出现以前，任何专政都是少数人对多数人的专政，只有由马克思主义创始人所提出而现在已经实现了的无产阶级专政才是多数人对少数人的专政。在阶级社会里这是最合理的。

六、黑格尔辩证法（逻辑学）的　纲　要
〔小逻辑（哲学全书）的目录〕

第355—356页

> 概念（认识）在存在中（在直接的现象中）揭露本质（因果律、同一、差别等等）——整个人类认识（全部科学）的真正的一般进程就是如此。自然科学和政治经济学以及历史的进程也是如此。所以，黑格尔的辩证法是思想史的概括。从各门科学的历史上更具体地更详尽地研究这点，会是一个极有裨益的任务。总的说来，在逻辑中思想史应当和思维规律相吻合。

非常显著，黑格尔有时从抽象到（具体存在（抽象）——规定的存在（具体）——自为的存在），——有时却相反（主观概念——客体——真理（绝对观念））。这是否就是唯心主义者的不彻底性（马克思称之为黑格尔的神秘观念）呢？或者还有更深刻的道理呢？(例如，存在＝无——生成、发展的观念。)起初有一些印象浮现，而后有某种东西分出，——然后质（事物或现象的规定）和量的概念发展起来。

> 抽象的“存在”仅仅是总流中的一个环节

然后研究和思索使得思想去认识同一——差别——根据——本质对现象的关系——因果性等等。所有这些认识的环节(步骤、阶段、过程)都是从主体走向客体，受实践的检验，并通过这个检验达到真理（=绝对观念）。

列宁摘录了黑格尔的«小逻辑»的目录，把它称做«黑格尔辩证法（逻辑学）的纲要»，并写了几段评语，在这些评语中，列宁提纲挈领地写下了一些极重要的思想，涉及科学史、认识史和辩证逻辑的统一、思想史和思维规律的统一、演绎方法和归纳方法的统一、认识和实践的关系等问题，而贯穿全部评语的中心思想则是逻辑、辩证法和唯物主义的认识论三者的同一性问题。

列宁把«小逻辑»的目录抄出来，看来是想综观一下逻辑学的范畴体系和范畴之间的联系与转化。在方框里，列宁说明了思想史、认识史和逻辑范畴的发展规律的一致性问题。列宁写道："概念(认识)在存在中（在直接的现象中）揭露本质（因果律、同一、差别等等）——整个人类认识（全部科学）的真正的一般进程就是如此。"这段话是对认识发展规律的说明，如果对照一下黑格尔的范畴表，显然可以看到，这个规律和«逻辑学»中所描述的概念运动的规律是一致的。因此，列宁说，黑格尔的辩证法（亦即逻辑范畴发展的规律）是思想史（人类认识发展史）的概括。这表明了列宁关于辩证逻辑和认识论相一致的思想，也就是说，逻辑范畴的发展规律，提供了对人类认识规律的说明。

列宁在这里还提出了研究和建立辩证逻辑的途径问题。他说："从各门科学的历史上更具体地更详尽地研究这点"就是指研究各门科学史、认识史与逻辑范畴的发展规律相一致的问题。这是辩证逻辑的本质的东西，因此，列宁接着说："总的说来，在逻辑中思想史应当和思维规律相吻合。"

在方框下面的一段话中列宁认为黑格尔的逻辑范畴体系显然有着两种相反的进程：一种是由抽象到具体，一种是由具体到抽

象，但这两种进程之间有着一致性，这也是黑格尔关于逻辑学和认识论一致思想的表现。

（一）由抽象到具体。列宁用一个例子，即“存在（抽象）——规定的存在（具体）——自为的存在”，说明在黑格尔《逻辑学》中从抽象到具体的进程。当然在黑格尔的整个《逻辑学》中从存在到绝对观念，也都贯穿着从抽象到具体的进程。

（二）从具体到抽象。列宁指出在《逻辑学》中，有时则采取相反的进程，例如从“主观概念——客体——真理”就采取了从具体到抽象的进程，在这里，具体是指感性的具体，指客观的具体事物。抽象则指思维的抽象，指在认识中达到理性认识。整个这句话是说，人，认识的主体(主观概念)，从客观具体事物出发，由感性认识到理性认识，显然这是指黑格尔的“主观逻辑”部份。

列宁问道：在黑格尔那里出现这样两条相反的范畴进程，“这是否就是唯心主义者的不彻底性呢？或者还有更深刻的道理呢？”

从下面的说明来看，列宁认为黑格尔的逻辑学，既有唯心主义的局限性，同时也有更深刻的道理，这就是，从抽象到具体的逻辑范畴的运动是和从具体到抽象的认识的辩证运动一致的。黑格尔《逻辑学》的“客观逻辑”和“主观逻辑”部份都贯穿着逻辑学和认识论的一致，在这两部份中由抽象到具体的进程和由具体到抽象的进程两者原是相互渗透、彼此一致的。

列宁接着概括地叙述了“客观逻辑”部份即“存在论”和“本质论”的范畴运动，在黑格尔那里，它是一个由抽象到具体的过程。这个过程也就是辩证逻辑中所说的由抽象地（直接地、表面地）把握对象，到具体地（间接地、本质地、全面地）把握对象的过程。然而，列宁指出，这个过程也是一个自感性具体达到思维抽象的过程。他说：“所有这些认识的环节（步骤、阶段、过程）都是从主体走向客体，受实践的检验，并通过这个检验达到真理（＝绝对观念）”的过程，这样，黑格尔在客观逻辑中所描述的逻辑过程和他在主观逻辑中所描绘的认识过程就一致起来

了，或者说黑格尔的主观逻辑从认识论上对他的客观逻辑作了进一步说明。列宁可能认为这一点是有深刻道理的。

但是，黑格尔的逻辑学是唯心主义的，又具有唯心主义的不彻底性，他把认识过程神秘化，故马克思称之为神秘观念。关于这一点列宁指的是《资本论》第一卷第二版跋中马克思关于黑格尔的辩证法的一些论述，马克思说："在黑格尔看来，思维过程，即他称为观念而甚至把它变成独立主体的思维过程，是现实事物的创造主，而现实事物只是思维过程的外部表现。"这就是"黑格尔辩证法的神秘方面，""辩证法在黑格尔手中神秘化了，""在他那里，辩证法是倒立着的。必须把它倒过来，以便发现神秘外壳中的合理内核。"（《马克思恩格斯选集》第2卷第217—218页）

第357页

> 虽说马克思没有遗留下"逻辑"（大写字母的），但他遗留下《资本论》的逻辑，应当充分地利用这种逻辑来解决当前的问题。在《资本论》中，逻辑、辩证法和唯物主义的认识论|不必要三个词：它们是同一个东西|都应用于同一门科学，而唯物主义则从黑格尔那里吸取了全部有价值的东西，并且向前推进了这些有价值的东西。

商品——货币——资本

↗绝对剩余价值的生产

↘相对剩余价值的生产

> 资本主义的历史和对于概述资本主义历史的那些概念的分析。

开始是最简单的、普通的、常见的、直接的“存在”：个别的商品（政治经济学中的“存在”）。把它当做社会关系来加以分析。两种分析：演绎的和归纳的，——逻辑的和历史的（价值形式）。

在这里，在每一步分析中，都用事实即用实践来进行检验。

列宁指出，马克思并没有留下逻辑学的专门著作，像黑格尔那样，但是马克思留下了《资本论》的逻辑。

（一）列宁把《资本论》看作特殊的逻辑学，把它的范畴体系和黑格尔的《逻辑学》作了比较。《资本论》对资本主义的发生、发展以至灭亡作了最科学、客观的分析，它的每一步说明都唯物主义地概括了大量的现实材料，立足于唯物主义反映论，这是和黑格尔根本不同的。但是，列宁认为在下面几点上，《资本论》和《逻辑学》是有类似之处的。第一、从最简单、最普通、最直接的东西出发。在黑格尔那里是“纯存在”，在《资本论》中是商品。同时，黑格尔的“纯存在”潜在地包含了它以后发展阶段上的各个环节的矛盾，同样，列宁指出：“某种商品和其他商品交换的个别行为，作为一种简单的价值形式来说，其中就已经包含着资本主义的尚未展开的一切主要矛盾”（第190页）。又说：“马克思在《资本论》中首先分析资产阶级社会(商品社会)里最简单、最普通、最基本、最常见、最平凡、碰到过亿万次的关系——商品交换。这一分析从这个最简单的现象中（从资产阶级社会的这个“细胞”中）揭示出现代社会的一切矛盾（或一切矛盾的胚芽）。”(第409页）第二、他们都各有一个范畴的体系。在《逻辑学》中就是从存在到绝对观念的概念体系，在《资本论》中象列宁所提到的，就是：商品——货币——资本——绝对剩余价值生产及相对剩余价值生产以及资本主义经济的根本规律和其他规律的揭示。正如列宁所指出的，《资本论》“往后的叙

述向我们表明这些矛盾和这个社会的发展，在这个社会的各个部份总和中的、从这个社会的开始到终结的发展（既是生长又是运动）。”（同上）第三、贯穿在这两个范畴体系中的共同的辩证法。列宁指出：“马克思把黑格尔辩证法的合理形式运用于政治经济学”（第190页）等等。

正因为黑格尔的«逻辑学»和马克思的«资本论»在方法和结构上有着这样类似之处，所以列宁提出了一个“警言”：“不钻研和不理解黑格尔的全部逻辑学，就不能完全理解马克思的«资本论»，特别是它的第一章。”（第191页）

（二）把«资本论»看作逻辑，必然会引申出在«资本论»中逻辑、辩证法和唯物主义认识论的同一性问题。

列宁曾经指出，«资本论»中的经济范畴的运动是一个从抽象到具体、从简单到复杂的过程，而这个逻辑进程正是和人类认识经济现象的进程相一致的。这个进程就是从经济现象中揭露经济本质，从不甚深刻的本质到更深刻的本质的无限深化的过程，是一系列经济概念、规律的形成过程。这个«资本论»的逻辑范畴体系正是对资本主义经济认识过程的最科学的概括。其次，列宁指出，在«资本论»中，逻辑和辩证法也是一致的。他说：黑格尔逻辑学探讨了“客观世界的运动在概念的运动中的反映”，接着指出：“某种商品和其他商品交换的个别行为，作为一种简单的价值形式来说，其中就已经包含着资本主义的尚未展开的一切主要矛盾，——即使是最简单的概括，即使是概念（判断，推理等等）……的最初的和最简单的形成，就已经意味着人对世界的客观联系的认识是日益深刻的。”（第190页）这就是说，«资本论»从商品开始的范畴运动正是和资本主义经济矛盾发展的客观进程相一致的。因此列宁认为在黑格尔那里，逻辑、辩证法和认识论是一个东西，在«资本论»中，逻辑、辩证法和唯物主义认识论是一个东西。

（三）下面，列宁着重说明了«资本论»中逻辑的分析和历

史的分析的统一问题。

列宁指出了在《资本论》中的概念的逻辑体系：即："商品——货币——资本————↗绝对剩余价值的生产
↘相对剩余价值的生产"，

在下面的方框里，他说明了这个概念体系中逻辑的和历史的统一：一方面是资本主义生产关系的历史发展；另一方面，这个概念体系中的各个概念，都依次概括着构成资本主义历史发展的每一个重要环节。《资本论》正是对这些环节的叙述、分析和展开。

在《资本论》中，马克思对资本主义生产关系的历史分析是从商品开始的。马克思在商品生产和商品交换的矛盾发展中，说明了货币的起源和货币向资本的转化。在揭示了资本是带来剩余价值的价值，即资本的实质后，马克思接着就分析了增加剩余价值生产的两种方法：绝对剩余价值和相对剩余价值。可以看出，在《资本论》中概念的这种逻辑顺序是完全符合资本主义发展的历史顺序的：资本主义经济的历史发展也是以商品生产为其历史前提的，货币是从作为交换用的商品中发展起来的，资本是从货币中发展出来的，绝对剩余价值的出现，先于以技术发展为前提的相对剩余价值。但马克思对资本主义的历史发展，亦即资本主义生产关系矛盾各方面的展开的叙述，不是象照相那样的现象罗列，而是把资本主义生产关系矛盾的各方面按照它们的历史发展贯穿在一个概念运动的逻辑系列里。在《卡尔·马克思》一文中，列宁特别谈到了《资本论》中两种分析：逻辑的和历史的二者的统一。"马克思仔细分析了体现在商品中的劳动二重性以后，就进而分析价值形式和货币。这里马克思提出的主要任务是：研究货币的价值形式的起源，研究交换发展的历史过程，从单个的偶然的交换行为起（'简单的、个别的或偶然的价值形式'：一定量的一种商品同一定量的另一种商品交换），直到一般价值形式，即几种不同的商品同一种固定的商品交换，以至货币的价值形式，这时金便成为这种固定的商品，即一般等价物。货币是交

换和商品生产发展的最高产物，它把私人劳动的社会性、各个生产者通过市场所发生的社会联系遮蔽和掩盖起来。马克思极其详细地分析了货币的各种职能，而且在这里（如同在《资本论》的前几章中一样）也特别应当指出，这里所作的抽象的、有时好象是纯粹演绎式的叙述，实际上是再现了交换和商品生产发展史的大量实际材料。”（《列宁选集》第2卷第590页）应当看到，这里所说的演绎不能理解为形式逻辑的纯形式的推演，而是通过分析概念的矛盾而产生的概念、范畴的综合运动，亦即对大量事实材料的分析与综合，其中分析与综合、历史与逻辑、材料与观点是统一的，所以列宁说：“在这里，在每一步分析中，都用事实即用实践来进行检验。”

七、拉萨尔《爱非斯的晦涩哲人赫拉克利特的哲学》一书摘要

第386—387页

马克思在1844—1847年离开黑格尔走向费尔巴哈，又进一步从费尔巴哈走向历史（和辩证）唯物主义。拉萨尔在1846年开始，在1855年恢复，并在1857年8月结束了单调地、空洞地、无聊地、书呆子式地反复咀嚼黑格尔主义的工作!!

列宁在对拉萨尔这本书的摘要中，一开始就指出马克思与拉萨尔在对待黑格尔哲学的态度上的根本区别。拉萨尔（1825—1864）是德国工人运动中的机会主义者，他自称是黑格尔的信徒，完全接受了黑格尔唯心主义的“绝对观念”的思想体系，并且借助于黑格尔的唯心主义哲学来论证其向地主、资产阶级统治妥协的反动思想。列宁在笔记中充分揭露了拉萨尔的黑格尔主义者的思想面貌。

赫拉克利特是古希腊素朴唯物主义哲学家，辩证法奠基者之一。黑格尔在他的逻辑学著作，特别是《哲学史讲演录》中，论述了赫拉克利特的辩证法思想，把赫拉克利特奉为自己的先驱，说没有一个赫拉克利特的命题不被纳入他的逻辑学中。但是黑格尔完全按照客观唯心主义的体系对赫拉克利特的思想作了严重的歪曲，把自己的东西强加在赫拉克利特的身上。比如黑格尔把赫拉克利特所说的“火”和“逻各斯”，都歪曲地解释成精神、理性之类的东西，说赫拉克利特的对立统一思想，也是说出了“理

念的本质”，等等。拉萨尔在《爱非斯的晦涩哲人赫拉克利特的哲学》一书中完全抄袭了黑格尔的论点。马克思在1858年2月1日给恩格斯的信中曾指出拉萨尔的这本书“实际上是一部非常无聊的作品”，“他对黑格尔在《哲学史》中所说的绝对没有加进一点新的东西。”（《马克思恩格斯全集》第29卷第262、263页）列宁在笔记中也一再指出，拉萨尔只是无聊地反复咀嚼黑格尔的个别论点，肤浅地抄袭黑格尔的老调。

列宁在这里还特别把拉萨尔写作此书的时间与马克思完成世界观转变的时间作了比较。

与拉萨尔的态度根本相反，马克思、恩格斯在十九世纪上半期，依据无产阶级的革命实践经验和自然科学的新成就，批判地继承了德国古典哲学的优秀成果，并把唯物主义贯彻到人类社会历史的研究中去，创立了辩证唯物主义和历史唯物主义。马克思、恩格斯最初也属于青年黑格尔派，但他们没有局限于宗教思想的批判方面，而是进一步进行了对普鲁士君主专制政府的政治斗争，在政治斗争的实践中，终于离开了一般青年黑格尔派的资产阶级和唯心主义的立场，找到了无产阶级这个新生的最先进的革命力量，转变到无产阶级立场上，并且为无产阶级创立了完整的、科学的革命理论。这个转变过程大致是在1844—1847年间逐步完成的。1845年的《神圣家族》揭露和批判了以鲍威尔为代表的青年黑格尔派的唯心主义反动理论，对于马克思主义的形成起了重大作用，为无产阶级的新世界观奠定了基础。以后马克思、恩格斯在继续批判黑格尔的同时，又继续展开了在《神圣家族》一书中已经开始的对费尔巴哈的批判。马克思1845年的《关于费尔巴哈的提纲》在批判费尔巴哈和一切旧唯物主义的基础上，进一步概述了无产阶级的世界观。1845—1846年的《德意志意识形态》在彻底批判青年黑格尔派的唯心主义和费尔巴哈唯物主义的局限性的基础上，第一次详细地阐述了唯物主义的历史观。1847年的《哲学的贫困》和1848年初的《共产党宣言》则更标志着马

克思主义理论的成熟，表明马克思世界观的转变已经完成。机会主义者拉萨尔在写此书(1846—1857年)的十多年时间里，却始终把自己的世界观局限在资产阶级的范围内，正如列宁所说：只不过是“单调地、空洞地、无聊地、书呆子式地反复咀嚼黑格尔主义。”列宁的这一对照，更充分地显示了工人运动中无产阶级革命家和资产阶级代理人在阶级立场、世界观上的根本分野，这种分野清楚地表现在对待历史文化遗产的态度上。

第387—388页

在第 221 页及以下各页里，拉萨尔引证了普卢塔克关于赫拉克利特所说的话：……“火通过转化产生一切，而一切又通过转化产生火，这就象我们用物品换黄金，用黄金换物品一样”……	赫拉克利特论黄金和商品
根据这一点拉萨尔谈到价值(Werth)(第223页)，**注意**〔以及关于货币的职能〕，黑格尔式地加以发挥(说它是“分出的抽象统一物”)，并补充说：……“这种统一物、货币不是某种现实的东西，而只是某种观念的东西(着重号是拉萨尔加的)，由此可见”等等……	不对 (拉萨尔的唯心主义)

(但还得**注意**，这段话写在1858年出版的书中，序言上注的日期是1857年8月。)

在第 224 页的附注 3 中，拉萨尔更加详细地谈论货币，说赫拉克利特不是“国民经济学家”，说货币((仅仅(？？)))是价值的符号等等、等等(“所有的货币只是观念的统一物，或是一切实在的、流通着的产品的价值的表现”)等等。

由于拉萨尔在这里模糊地谈论价值和

货币理论这一领域中的新发现，因而可以设想，他指的正是马克思的谈话和书信。

在赫拉克利特的素朴辩证法思想中，包含着事物对立面相互转化的观点。比如他说："在我们身上，生与死、醒与梦、少与老，都始终是同一的东西。后者变化了，就成为前者，前者再变化，又成为后者。"（«古希腊罗马哲学»第27页）列宁这里摘录的："一切事物都换成火，火也换成一切事物，正像货物换成黄金，黄金换成货物一样。"说明赫拉克利特的整个宇宙论中贯穿着对立面转化的思想。他认为不断流转着的物质世界是以火为物质基础的，他反对上帝创造世界的宗教迷信，反对认为世界由精神东西产生的唯心论观点。他认为作为万物始基的火是与其他一切事物相互转化的，并且以黄金与商品的交换相比喻。在赫拉克利特生活的古希腊奴隶制社会里，商业已经发展起来，限于当时的科学、历史条件，他当然不懂得商品、货币产生、发展的历史，不可能科学地认识商品、货币的本质，但他看到商品与货币（黄金）交换的事实，用来比喻世界事物的相互转化，正表明了赫拉克利特思想的素朴辩证法和唯物论性质。列宁对这一段的摘录和批注，说明对赫拉克利特这一思想的重视。

可是，拉萨尔却对赫拉克利特的这种素朴观点"黑格尔式地加以发挥"，把它歪曲成唯心主义的样子。他从赫拉克利特的比喻中，牵强附会地引申出关于价值与货币的一套议论。拉萨尔认为，只有各种具体的产品才是现实的，而货币则不过是"概括出来的抽象的统一物"，说什么"这种统一物，即货币，不是现实的东西，而只是某种观念的东西。"等等。列宁在旁批中指出："不对！""拉萨尔的唯心主义"。对于拉萨尔的这种议论，马克思也曾指出："拉萨尔说，黄金在这里是货币(这是对的)，而货币是价值。所以理念是一般，是一（价值），而事物是实在，是特殊，是多。他利用这种惊人的理解，对自己在政治经济学这门科学中发见的一个尝试品，作一种更长的注释。"（«马

克思恩格斯通信集》第2卷第335页）在马克思主义者看来，货币作为衡量价值的一种总的尺度，是一种特殊的商品，它是社会发展到交换发达的历史时期的产物，本质上是社会关系的反映，而决不是什么观念的东西。

拉萨尔在他的书中就赫拉克利特关于黄金与商品的比喻作了一条较长的注释。列宁在这里摘录了几句，马克思在1859年2月25日的一封信里，全文抄给了恩格斯。（同上第430—432页）拉萨尔说："赫拉克利特在那种残篇断简中指出货币的真正国民经济学的性质和职能"，他虽说并不能因此而把赫拉克利特算为"国民经济学家"，但又说："在那残篇断简中从货币真实的深奥处认识货币的本质，而比现代许多经济学者认识得更为正确，……而且看到从那个思想的一个单纯的结论中自然而然地引申出现代在这一方面的种种发见也许不是完全没有趣味的……。"（着重号是马克思加的）马克思接着批示道："拉萨尔对此等发见，一无所知。"列宁在方框内所说"拉萨尔在这里模糊地谈论价值和货币理论这一领域中的新发现"，就是指的这一段。为什么列宁说，"可以设想，他指的正是马克思的谈话和书信"呢？因为马克思在这一期间写作、出版的《政治经济学批判》一书，对资产阶级的政治经济学进行了深刻的批判，创立了马克思主义的政治经济学理论。1858年2月22日马克思致拉萨尔的信中就曾把《政治经济学批判》的主要章节告诉过拉萨尔，并委托拉萨尔设法在柏林出版。可见拉萨尔在写这个注释时，是知道马克思关于价值、货币等范畴的新理论的。但是正如马克思所说，拉萨尔对这种新的见解"一无所知"，他妄加评论，并且牵强附会地认为从赫拉克利特的残篇断简中也可"自然而然产生出"现代的新发现，还说什么赫拉克利特"遵循思辨概念"，"从货币的实在的深度认识了货币的本质，并且比现代许多经济学家认识得正确"，这显然是极其荒诞的。拉萨尔在注释中肆意歪曲赫拉克利特的思想，把赫拉克利特的素朴唯物论观点解释成唯心主义的理

论。这种唯心主义的论调与马克思关于价值、货币的科学理论是针锋相对的。所以马克思在抄录完拉萨尔的这条注释后，就说："我对于这种犹太法典学者的聪明，自然丝毫不加考虑。"（同上第432页）在1858年2月1日给恩格斯的信里，马克思说，这条注释中的"每句话都是错误，但都是用惊人的自负的口气说出来的。单是从这样的一个注释中我就看出，这个家伙竟打算在他的第二部大作中用黑格尔的方式来阐述政治经济学。"列宁也正是指出要注意拉萨尔的观点与马克思观点的根本对立。

第389页

在第225—228页上拉萨尔从普卢塔克那里援引了一大段话，而后（令人信服地）证明：这里所指的正是赫拉克利特，普卢塔克在这里叙述"赫拉克利特的思辨神学的基本特征"。

这段引文很好：它传达了希腊哲学的精神，即素朴性、深刻性、转化-变幻。

拉萨尔在赫拉克利特那里竟发现了一个完整的神学体系和"客观逻辑"（原文如此!!）等等，——一句话，黑格尔"关于"赫拉克利特的论述!!

这里列宁所指拉萨尔援引普卢塔克的一段话，是普卢塔克在谈到赫拉克利特把火与一切事物的转化比喻为黄金与商品的交换以后，紧接着把这种对立、转化的两个方面与古希腊神话中的阿波罗（日神）与狄奥尼修（酒神）联系起来。普卢塔克说："我们的确听到神学家们夹杂用诗歌和散文来说唱那不朽的永生的神，怎样因为一种固定不移的决断和逻各斯的原故，利用它自身的转化，时而使一切化为同一，把大自然燃烧成大火，时而又是在各式各样地变成千差万别的形态、状态和千差万别的力

量……。”（«拉萨尔全集»第7卷第369页）接着，普卢塔克说：对于这两种转化，人们用一切名字中最为人所熟知的名字来称呼：当一切化为同一时，由于它通体如一和纯净晶莹的统一性，人们就称之为阿波罗；而当同一转化为千差万别的形态、状态和力量，或者毁灭、消失、死亡和复生时，则称之为狄奥尼修。前者的情形好比是向阿波罗神唱赞美歌，即节拍合度、沉静文雅的歌曲，把它描述为永远不变、永远年青。后者的情形则好比向酒神唱颂歌的曲调那样充满了激昂热情，具有某种飘忽无定，千变万化的特性，把它刻划成千姿万态、众多形状。这样，人们一般地就是把事物的同一性方面说成赋有纯一性质、秩序和纯粹的真情，而把差别、变化的方面说成性质驳杂，常有稚气的嬉戏、豪放以及激烈的狂暴行为。这样就颇到好处地描绘了两个方面各自具有的特性和它们的相互转化。

普卢塔克的这一大段话，对赫拉克利特关于世界运动、转化的观点，虽然是用神话的形式来表述的，但就其整个大意看来，是表达了赫拉克利特思想和一般古希腊哲学的特点，因为它把整个世界的图景描绘为不断运动、变化的整体，并且把事物的同一性和千差万别这两个方面的互相对立和转化的情形，作了形象、生动的表述。列宁很赞赏这一段话，是因为从这里反映出，一方面古希腊时期的哲学家们还没有进入对自然界的解剖和分析，还是对整个自然界从总的方面来观察，描绘一个粗略的轮廓。自然现象的总的联系，在他们那里是没有经过证明和科学论述的，用恩格斯的话来说，还是一种“天才的直觉的东西”，“是直接的直观的结果。”这也就是列宁所说的希腊哲学精神的“素朴性”。另一方面他们又确实看到世界上没有任何东西是不动不变的，万物皆动皆变，皆生皆灭。正如恩格斯所说，“希腊哲学的伟大创立者的观点：整个自然界，从最小的东西到最大的东西，从沙粒到太阳，从原生物到人，都处于永恒的产生和消灭中，处于不断的流动中，处于无休止的运动和变化中。”（«自然辩证法»第

16页）恩格斯并且指出："如果说，在细节上形而上学比希腊人要正确些，那末，总的说来希腊人就比形而上学要正确些。"（同上第30页）不仅如此，古希腊时期的许多哲学家，还表述了事物的矛盾和对立面相互转化的思想，这一点赫拉克利特尤为突出。这也就是列宁所说的希腊哲学精神的"深刻性"、"转化——变幻。"

但是，拉萨尔在引了普卢塔克的这一段话后，却说他所以这样详尽地转述这段章句，"为的是确凿表明，就这段章句的主要内容来说，即就阿波罗与狄奥尼修的对立和就思想上的对立物分别以这些神的名字作标记来说，普卢塔克只是向我们讲述赫拉克利特的思辨神学的梗概。即象赫拉克利特本人所喜爱的那样，用神秘的神话作底子来表示其哲学概念。"（《拉萨尔全集》第7卷第373页）显然，与列宁所重视的方面完全相反，拉萨尔企图利用普卢塔克在表述中的神话色彩，按照黑格尔的样式，把赫拉克利特的素朴唯物论与辩证法思想歪曲成思辨性质的神学。列宁在方框内的话正是对拉萨尔这种歪曲的揭露。

第390页

这一点质朴地绝妙地表现在赫拉克利特的一个著名公式（或格言）中："不可能两次进入同一条河流"——其实（象克拉底鲁——赫拉克利特的学生早就说过的那样）连一次也不可能（因为当整个身体浸到水里的时候，水已经不是原来的了）。

（**注意**：这位克拉底鲁把赫拉克利特的辩证法弄成了诡辩，见第294—295页及其他许多页，他说：什么都不是真理的，关于任何东西都不可能说出什么来。……

赫拉克利特在古希腊哲学史上第一个明确地表述了对立面同一和"一切皆流，无物常住"的思想。但是他的这种辩证法思想

是自发的、素朴的，还缺乏科学的论证和系统的说明，因而往往诉诸直接的经验，寻求形象的比喻。比如，他说："生与死，醒与梦，少与老，都始终是同一的东西。""太阳每天都是新的"（《古希腊罗马哲学》第27页、19页）。列宁这里特别指出赫拉克利特的一句著名的格言："我们既踏进又不踏进同样的河流，我们既存在又不存在。"（同上第23页）认为这是"质朴地绝妙地"表现了辩证运动的观念，因为这句格言把对立面同一和运动、变化的普遍性联系起来了，形象地表达出来了。

赫拉克利特的这种辩证法思想与当时爱利亚学派的静止不变的形而上学世界观是针锋相对的，如爱利亚学派的巴门尼德认为"只有存在物是存在的"，"非存在物的存在则不可能"（同上第51页）。他们认为一切产生、运动和变化都不过是假象，都是不存在。可见，赫拉克利特的观点与他们恰恰相反，在他看来，这种存在与不存在的统一就是变易，世界上的一切事物都在不断地运动、变化，绝对不变的东西是没有的。恩格斯也曾指出："这个原始的、素朴的但实质上正确的世界观是古希腊哲学的世界观，而且是由赫拉克利特第一次明白地表述出来的：一切都存在，同时又不存在，因为一切都在流动，都在不断地变化，不断地产生和消失。"（《反杜林论》第18页）

列宁又指出，克拉底鲁把赫拉克利特的辩证法弄成了诡辩。克拉底鲁是赫拉克利特的学生，曾经做过柏拉图的老师，是一个歪曲了赫拉克利特学说的著名的相对主义者。亚里士多德曾经说，克拉底鲁把变的学说推到极端，认为事物既然变动不已，话一出口，便已事过境迁，终于无法言说，只能微动手指，以示踪迹。因此他对"人不能两次踏进同一条河流"给以诡辩的歪曲，武断地说连一次也不能踏入同一条河流，因为当整个身体浸到水里的时候，水已经不是原来的了。其实，正是由于水的流动，才组成整个河流，如果说一次也不能踏入，实际上是否认了河流的存在。按照克拉底鲁的说法，真理性的认识是不可能的，什么都

无从言说，这样就会得出纯粹否定的结论，得出不可知论。赫拉克利特的原意并不是否认河流的存在，他在肯定事物运动的绝对性时，并没有否认事物的相对稳定性，而是说水在不断地流动着，事物都包含着存在与不存在的矛盾，都在不断的变化着。克拉底鲁则是割断了绝对与相对、运动与静止的联系，片面地夸大了事物的变动不居的一面，以致否认事物的真实存在，否认真理认识的可能性。赫拉克利特的观点与这种不可知论根本不同，他是肯定真理性的认识的，比如他说："思想是最大的优点；智慧就在于说出真理，并且按照自然行事，听自然的话。"（《古希腊罗马哲学》第29页）

列宁说过："辩证法曾不止一次地作过——在希腊哲学史上就有过这种情形——通向诡辩法的桥梁。"（《列宁全集》第22卷第302页）克拉底鲁对赫拉克利特的歪曲可算一例。

第392—393页

照黑格尔的样子"修饰"的例子：

拉萨尔翻译了赫拉克利特关于"统一智慧"的著名的片段的言论：

"我听了不知多少议论，但谁也没有认识到智慧是和一切(即和一切存在物)分离的。"

——他认为"野兽或神"这些词是添进去的，他驳斥了利特尔的译文("智慧远离一切")和施莱艾尔马赫尔的译文：在不同于局部知识的"认识"的意义上来说"智慧脱离一切"。

在拉萨尔看来，这段话的意思是这样的："绝对的东西（智慧）和任何现有的感性存在是格格不入的，它是否定的东西"，——也就是说，否定的东西＝否定的原则，运动的原则。这显然是按黑格尔的样子进行伪造！把黑

格尔的东西塞到赫拉克利特的学说中去。

拉萨尔总是按照黑格尔的样子歪曲地解释赫拉克利特的思想，这里列宁又列举了一个例证。在保存下来的赫拉克利特的著作残篇中，有这么一段话："我听过许多人讲演，在这些人中间，没有一个能够认识到智慧是与一切事物有别的东西。"（《古希腊罗马哲学》第29页）拉萨尔在他的书里有一节专门解释这句话。这一节的标题是："统一智慧。同一切相分离的东西。"他认为赫拉克利特所说的智慧应该理解为"统一智慧"，这是个什么东西呢？在拉萨尔看来，它是"贯穿着一切的逻各斯"，是"统治着一切的有理性者"。也就是贯穿并统治一切的（对立面的）规律。换言之，它就是"绝对"、"神"、"宙斯"。这样，拉萨尔就把逻各斯、贯穿于一切的规律和神、绝对同一起来了。

由于"智慧"被解说成"统一智慧"、"绝对"、"逻各斯"，而拉萨尔又按照黑格尔的绝对观念的样子，认为在赫拉克利特那里，"绝对"的本性就是它的否定性，就是它的绝对地否定一切界限和超越一切，于是他就把赫拉克利特那句话里的"与一切事物有别的东西"，解说为"超出一切"，即超越出一切有限的感性存在。这样，整个这句话，按他的解释就是：智慧乃是绝对或绝对的东西，是要超脱一切感性的东西的，它不是火、水、气，而是无限运动着和否定一切的理性，它超越一切感性存在（有限之物）。拉萨尔在这一节的最后说："我们把这个残篇自由地但完全忠实于原意地翻译出来大体就是：'我听了不知多少议论，但谁也没有认识到绝对的东西（智慧）和任何现有的感性存在是格格不入的，它是否定的东西。'"

总的说来，拉萨尔把赫拉克利特歪曲成象黑格尔那样，提出了一个客观的理性，即逻各斯、绝对或理念。他认为赫拉克利特的这种思想，是不同于并且大大地高出于当时的前辈的，是"把哲学推到了一个新的阶段。"因为把绝对的东西理解为感性的存在，这是赫拉克利特以前所有哲学家的共同特征，如伊奥尼亚学

派理解为水、气等感性的存在；毕达哥拉斯学派的数，作为量也仍然同感性存在的概念联系着；爱利亚学派的存在，虽然已经是一般的思想和范畴，但毕竟还是属于存在的思想。拉萨尔认为，只有赫拉克利特是第一次把握了否定及其运动的思想，他的"绝对"的东西就是在否定的过程中超越和扬弃一切感性存在的规律。这就是列宁所说的"按黑格尔的样子进行伪造，把黑格尔的东西塞到赫拉克利特的学说中去。"拉萨尔把赫拉克利特所说的"智慧"歪曲成黑格尔的绝对观念之类的东西，把赫拉克利特所说的"逻各斯"，歪曲成黑格尔的绝对观念式的否定性的运动。这样就把赫拉克利特完全歪曲成一个唯心主义者了。其实赫拉克利特既是一个素朴的辩证法家也是一个素朴的唯物论者。这在关于"智慧"和"逻各斯"的观点上也是十分明显的。比如，他说："智慧就在于说出真理，并且按照自然行事，听自然的话。"（《古希腊罗马哲学》第29页）他所说的"逻各斯"或规律的基本含义是："这个世界对一切存在物都是同一的，它不是任何神所创造的，也不是任何人所创造的；它过去、现在和未来永远是一团永恒的火，在一定的分寸上燃烧，在一定的分寸上熄灭。"（同上第21页）

另外，拉萨尔还说到，他译解的那句话，是斯托贝保留下来的，他引了这句希腊文的原话。在原话里，有用括号括着的"神或野兽"几个字。在他译成的德文译文里，他删掉了这几个字。拉萨尔说，"神或野兽"这几个字是伪造的，是后来添加进去的。他说，施莱艾尔马赫尔认为这几个字并非出于伪造，而利特尔则认为，"兽与神的对立是完全属于赫拉克利特的思想的"，利特尔对这段话的译法是："我听了不知多少议论，但谁也没有认识到，只有神或兽才有认识，因为智慧是远离一切(人)的"。拉萨尔说这完全错了，利特尔竟然认为"有智慧者"所指的可能是一兽，这真是糟透了，是对赫拉克利特的侮辱。因为在赫拉克利特那里，有智慧者只能是神，只有人和神的对立，而无兽和神

的对立。拉萨尔说，施莱艾尔马赫尔固然正确地翻译了“有智慧者是和一切分离的”，但在他的说明里却犯了利特尔同样的错误，即把“有智慧者”主观地理解为智慧，即“真实的认识”。拉萨尔认为这是错误的，对赫拉克利特来说，“有智慧者”宁可说是绝对者和神本身，是绝对认识的对象，而非具体的认识。在这个争论里，也明显地暴露了拉萨尔唯心主义地歪曲赫拉克利特的企图。

第393页

赫拉克利特说：“时间是物体”……据说这是就存在和无的统一而言的。时间是存在和非存在的纯粹统一等等！

拉萨尔说，根据爱内西德谟所说，赫拉克利特把时间看作一切物体中的最先者，时间是一物体，因为它同存在着的东西本身，同最先的物体没有区别。拉萨尔同意爱内西德谟这种说法，认为它合乎赫拉克利特的思想，赫拉克利特曾把时间称为最先的物体。时间既是现在，即直接者，它又是非现在，因为它倏忽消逝，转瞬即成过去。因此时间完全和燃烧着的火、流动着的水一样，是存在和非存在的统一。时间是这种存在和非存在相统一的最先和最纯粹的呈现。

按照拉萨尔的说法，时间象火与流水一样，都是一个存在与非存在相统一的过程，而无论时间、火或流水，都不是运动的原则本身，都只是这一原则亦即逻各斯的表现。拉萨尔认为，在赫拉克利特那里，除了逻各斯之外，一切都应当是有形体的，因为它们都是逻各斯的表现。因此，时间既非逻各斯，它当然具有形体性，从而是一物体。

我们从赫拉克利特的著作残篇中找不到有关时间方面的类似论述，难以说明他本人是否有上述观点。黑格尔在《哲学史讲演录》中也提到，根据塞克斯都的《反数学家》的材料，赫拉克利

特说过："时间是第一个有形体的本质"。对此，黑格尔也加以发挥，认为赫拉克利特不停留在对"变"的逻辑说明上，而要给他的原则以存在的形态，这样，时间的形式就必然首先呈现，"因为正是在感性和直观中时间是最初作为变而呈现的东西，时间就是变的第一种形式。时间在直观中是纯粹的变。"黑格尔认为，"这是和赫拉克利特的思想原理一致的。"（《哲学史讲演录》第1卷第304、305页）看来拉萨尔的发挥就来自黑格尔。他们既然把赫拉克利特的关于变的逻各斯看作逻辑的理性或绝对的原则，而时间、火只是逻各斯的体现，则显然是把赫拉克利特歪曲成了一个唯心主义者。列宁的摘录可能也是揭露这一点。

第395—396页

在第56页（第2卷）上，拉萨尔引用了一段关于赫拉克利特的话，把这段引文直译出来就是：

"世界是包括一切的整体，它不是由任何神或任何人所创造的，它过去、现在和将来都是按规律燃烧着，按规律熄灭着的永恒的活火"…… ‖ **注意**

这是对辩证唯物主义原则的绝妙的说明。但是在第58页上，拉萨尔却把这段话"意译"成这样：

"世界——过去、现在和将来都是不间断的生成，它不断地、但是均衡地由存在转化为（流逝着的）非存在，并由非存在转化为（流逝着的）存在。"

这是拉萨尔按黑格尔的样子来修改赫拉克利特的一个绝妙的典型，他牵强附会地把赫拉克利特说成黑格尔的样子，从而破坏赫拉克利特的生动性、新颖性、素朴

性和历史的完整性（为了硬凑这些牵强附
会的言词，拉萨尔以数十页的篇幅反复咀
嚼黑格尔）。

列宁摘录了赫拉克利特的一段名言，并给予很高的评价："是对辩证唯物主义原则的绝妙的说明。"同时揭露、批判了拉萨尔对赫拉克利特的严重窜改和歪曲。赫拉克利特的这一段话说明他不但猜测到世界是一个有规律地运动和发展着的统一的整体，而且生动、新颖地表述了世界的物质性和客观性，他明白地宣称世界不是由任何神或任何人创造的，而是不断运动着的一团永恒的活火。同时他充分肯定了运动发展的绝对性，认为世界的发展没有开端和终结，不论过去、现在和将来都遵循着一定的规律（即他所说的"逻各斯"）发生变化。这里还值得我们注意的是，赫拉克利特视火为事物的本原，比起泰勒斯的水和阿那克西美尼的空气，更加具有自身运动的活泼泼的特点。可见赫拉克利特的这一段话，虽然还是原始的、素朴的，但在当时的科学、历史条件下，确是生动、新颖地表述了一种实质上是正确的世界观。

拉萨尔在歪曲赫拉克利特的思想方面，完全继承了黑格尔的衣钵，而且比黑格尔有过之而无不及。他不仅抄袭和反复咀嚼黑格尔关于赫拉克利特的论点，而且任意歪曲原文、窜改原意，把赫拉克利特的思想解释成黑格尔的样子。拉萨尔认为，在赫拉克利特的上述那段话里，燃烧和熄灭都是永恒活火的生命的两个环节，宇宙的永恒的火就处在这两个环节的不间断的过程中。这样，在他对这段话的"意译"中，不但删去了原文中"包括一切的整体"、"它不是由任何神或任何人所创造的"等字句，而且把"永恒的活火"译为"生成"，把"按规律燃烧，按规律熄灭"译为"均衡地由存在转化为非存在，由非存在转化为存在"。这就完全抹煞了赫拉克利特思想的唯物主义性质，任意搬用黑格尔的概念，把赫拉克利特歪曲成一个唯心主义者，因而严重地歪

曲了赫拉克利特思想的本来面貌，并破坏了赫拉克利特思想的生动性、新颖性、素朴性和历史的完整性。所以列宁指出“这是拉萨尔按黑格尔的样子来修改赫拉克利特的一个绝妙的典型。”

第397页

在赫拉克利特看来，真理的标准不是 consensus omnium，不是所有人的同意——否则他就会是个主观经验论者。不，他是个客观唯物主义者。在他看来，真理的标准不以所有人的意见为转移，它就是对存在和非存在同一这个观念的规律的符合。

这里就很清楚，拉萨尔是旧式的黑格尔主义者、唯心主义者。

参看马克思1845年写的关于费尔巴哈的提纲！拉萨尔在这里是反动的。

拉萨尔在他的书的认识论中讲到赫拉克利特关于真理标准的思想。他说塞克斯都认为赫拉克利特讲的真理标准是 consensus omnium（普遍同意），即所有人的同意，也就是说，所有人的共同看法就是真的。拉萨尔认为，如果是这样，就是把主观的意见作为真理的基础，那么，赫拉克利特就会是一个主观经验论者。在拉萨尔看来，这与赫拉克利特的思想是格格不入的，因为赫拉克利特所讲的真理完全不以所有人的主观意见为转移，也同样不以一切现象为转移，他讲的真理只是存在和非存在的同一性的一个“观念的规律。”拉萨尔认为，在赫拉克利特那里，也和黑格尔一样，只有这种观念性的规律才是客观的普遍的东西，才是为一切奠定基础的永不消逝的东西，而别的一切都只是个别的东西，是假象，是很快就会消逝的。

我们从有关赫拉克利特的思想材料中可以看出：赫拉克利特虽然已经开始区分主观与客观，接触到主客观关系问题，但还没有很明确的认识论的观点，也没有明确论及真理标准问题。拉萨尔在这里侈谈赫拉克利特的真理标准问题，本来就是牵强附会的，不仅如此，拉萨尔还借真理标准问题的议论，进一步歪曲赫拉克利特的思想，说赫拉克利特是以一种客观观念性的规律为真理的标准，这又完全是按照黑格尔的客观唯心论的式样来编造赫拉克利特。

赫拉克利特所说的“逻各斯”，既指一切事物运动的规律，又指思维的发展规律，但首先是前者，以前者为基础。他所说的存在与非存在的同一，更是指各种自然现象、客观事物的运动和相互转化，决不是黑格尔式的那种纯观念性的规律。至于直接涉及真理的观点，赫拉克利特倒是说过：“思想是最大的优点；智慧就在于说出真理，并且按照自然行事，听自然的话。”（《古希腊罗马哲学》第29页）可见赫拉克利特主张主观应该符合客观，真理在于听从自然的规律。所有这些观点的素朴唯物论的性质，是拉萨尔歪曲、抹煞不了的。

列宁在这里还指出：“参看马克思1845年写的关于费尔巴哈的提纲'！拉萨尔在这里是反动的。”拉萨尔的书写于1846—1857年间，他开始写此书时，马克思已经于1845年写的《费尔巴哈论纲》中超出费尔巴哈，与以往的一切旧哲学实行决裂，完成了世界观上的一个质的飞跃并明确提出以实践为认识的基础和真理的标准，而拉萨尔却在往后的这么多年里，还在反复咀嚼黑格尔的观点，倒退到黑格尔式的唯心主义立场。从这里也可以看到，作为无产阶级革命领袖的马克思和作为机会主义头目的拉萨尔，在世界观上是根本对立的，在对待哲学历史遗产的态度上也是根本不同的。

八、谈谈辩证法问题

（简介和注释）

列宁的著名短文《谈谈辩证法问题》写于1915年，是列宁一年多来研究辩证法问题和反对第二国际社会沙文主义的诡辩论的总结。这是一篇笔记式的短文，内容极其丰富而深刻，在马克思主义辩证法的发展史上具有极其重要的意义。

列宁在总结他所提出的辩证法要素十六条时指出："可以把辩证法简要地确定为关于对立面的统一的学说。这样就会抓住辩证法的核心，可是这需要说明和发挥。"（第 240 页）《谈谈辩证法问题》一文就是这种"说明和发挥"。列宁把这一短文分为两部分，第一部分论述了作为客观世界的规律和认识的规律的对立统一规律，第二部分论述了认识过程的辩证法，而对立统一规律是辩证法的核心的思想则是贯穿全文的中心思想。下文按文章段落分为四部分介绍。

一　对立面的统一和斗争的规律（第 1 —12段）

（一）对立统一规律是辩证法的实质（第 1 段）

列宁在文章一开头就指出："统一物之分为两个部分以及对它的矛盾着的部分的认识……，是辩证法的实质（是辩证法的'本质'之一，是它的主要的特点或特征之一，甚至是它的最主要的特点或特征）。"（第 407 页）在这里列宁把"统一物之分为

两个部分”看成对立面的统一和斗争的规律的同义语，并认为它是辩证法的实质或核心，这就是说，它是辩证法的最根本的规律，而其他规律是它的各式各样的表现。从括号中的文字可以看出，列宁在作出这一论断时是有一番斟酌的。

无疑，马克思和恩格斯十分重视事物的矛盾运动，他们有时把辩证法就称为“矛盾辩证法”，他们的著作都是对客观矛盾的深刻分析，马克思在《哲学的贫困》中曾指出过对立面的统一和斗争是“辩证运动的实质”，但这一思想后来没有得到进一步的论证和发挥。恩格斯在《反杜林论》中论述了辩证法的三个规律，在《自然辩证法》中明确指出它们是辩证法的三个主要规律，列宁没有看过《自然辩证法》（它在列宁逝世后的第二年即1925年才出版），但对恩格斯在《反杜林论》中的思想是了解的。列宁在1914年7—11月写的《卡尔·马克思》一文中谈到辩证法的内容时提出了以下几点：否定的否定、量到质的转化、矛盾是事物发展的内因、一切现象的相互联系和有规律的运动。列宁在同年9月以后写的《哲学笔记》中才第一次提到对立面的统一的学说是辩证法的核心这一思想，而在《谈谈辩证法问题》一文中经过一番斟酌把这一思想最后肯定下来，并明确地说对立统一规律是辩证法的“最主要的特点或特征”。这是列宁对马克思主义辩证法的重大发展，也是列宁对国际国内无产阶级革命斗争经验的总结。

为什么说对立统一规律是辩证法的实质呢？这个问题将在最后加以说明。

（二）对立统一规律的客观性和普遍性（第2—7段）

列宁紧接着指出对立统一规律是自然界、人类社会和思维的一般规律，它是客观的、普遍的。列宁认为，“辩证法内容的这一方面的正确性必须由科学史来检验。”（第407页）这就是说必须由整个人类的实践以及作为人类实践经验总结的科学史来检

验。列宁列举了数学、力学、物理学、化学、社会科学中的基本矛盾来证明这一规律的客观性和普遍性。从列宁所举的事实中，我们可以看出，从物质运动的最简单的形式到最复杂的形式都普遍存在着矛盾，任何一门科学都不过是对某种物质运动形式中的矛盾的研究，科学史也就是研究各种物质运动形式中的矛盾的历史。人类认识的运动、发展也是认识的矛盾运动过程。因此列宁特别强调对立统一规律是“认识的规律（以及客观世界的规律）”（第 407 页），它贯穿于各门科学和科学史中，也普遍存在于客观世界之中。

但是，列宁指出，这一点往往为人们所忽视，例如普列汉诺夫就不认识对立统一规律是客观世界和认识的规律，而只把它当做实例的总和。普列汉诺夫经常以辩证法来自我标榜，有时也谈到对立面的相互转化等等，但是，他的辩证法是不彻底的，他根本不把对立面的统一作为一个普遍的规律。在他的著作中，他不敢正视矛盾，揭露矛盾，分析矛盾，而是回避矛盾，抹杀矛盾，调和矛盾，而在谈论矛盾规律时则满足于举出一些实例。

对于举例，我们应该有一个正确的态度。列宁指出，为了进行通俗的说明，举例是必要的，恩格斯也这样做过，例如在《反社林论》中就举了许多例子来说明辩证法的规律，但不能以举例来代替论证，更不能以举例来代替规律。比较恩格斯和普列汉诺夫的论述就可以看出，恩格斯处处都是以实例来说明规律，而普列汉诺夫不过是举了一堆例子而已。

（三）对立面的统一和斗争（第 8 段）

对于矛盾规律，列宁有许多表述方式：一分为二、对立面的统一、对立面的同一、对立面的统一和斗争。列宁指出：“同一和统一这两个名词在这里并没有特别重大的差别。在一定的意义上两个名词都是正确的。”（第 408 页）“统一”也许“更正确些”（第 407 页）。列宁可能是指“同一”也许会被人误解为简单的

等同，所以不如“统一”好，但如能正确理解，两个名词都是正确的。

对于矛盾规律的内容，列宁作了如下一些解释：“对立面的同一……，就是承认(发现)自然界的(也包括精神的和社会的)一切现象和过程具有矛盾着的、相互排斥的、对立的倾向。”（第407—408页）“发展是对立面的‘斗争’。”(第408页)“……发展是对立面的统一（统一物之分为两个互相排斥的对立面以及它们之间的互相关联）。（第408页）所有这些说明都指出任何事物都具有内在矛盾，即分为相互依存、相互联系而又相互排斥、相互斗争的两个对立面，对立面通过斗争而相互转化，引起事物的发展。

（四）两种根本对立的发展观（第8—10段）

列宁认为是否承认对立面的统一是两种发展观根本对立的关键。

列宁所说的两种发展观即是辩证法的发展观和形而上学的或庸俗进化论的发展观。列宁认为两种发展观的根本对立首先就在于辩证法发展观认为发展是对立面的统一，而形而上学发展观则否认对立面的统一，而把发展看成简单的量的增减。

由于这一根本对立，便产生了第二个对立：辩证法把发展看成事物的“自己运动”，认为事物运动、发展的泉源在于事物内部的矛盾性，而形而上学则把事物运动的原因放到外面，这就是外因论或机械论的观点。列宁认为这种外因论可能导致唯心主义，因为物质世界之外的原因只能是神或主体。

由于这个根本对立，又产生了第三个对立：辩证法把发展了解为旧东西的消灭和新东西的产生，即旧东西向对立面的转化、飞跃、渐进过程的中断，因而辩证法的观点是生动活泼的、丰富多彩的、朝气蓬勃的；形而上学则把发展了解为同类事物的简单重复，实际上是否认发展，因而形而上学的观点是死板的、贫乏

的、枯竭的。

列宁关于两种发展观的思想不但是总结了哲学发展的产物，也是总结了国际无产阶级革命斗争经验的产物。伯恩斯坦修正主义就是形而上学发展观的一种典型的表现，对于他的机会主义公式："运动就是一切，目的是微不足道的"，列宁曾作过如下的分析："临时应付，迁就眼前的事变，迁就微小的政治变动，忘记无产阶级的根本利益，忘记整个资本主义制度、整个资本主义演变的基本特点，为谋取实际的或可以设想的一时的利益而牺牲无产阶级的根本利益。"（《列宁全集》第15卷第19页）这就是说，只要一点一滴的改良，不要无产阶级革命和无产阶级专政，这是伯恩斯坦调和阶级矛盾、取消阶级斗争的结果。考茨基的"超帝国主义"论是形而上学发展观的另一个标本。列宁指出"超帝国主义"是一个死板抽象的概念，它不是揭露而是掩饰帝国主义矛盾的深刻性。考茨基认为帝国主义不是资本主义矛盾发展的一个新阶段，而只是一种政策，在帝国主义大战结束后，各强国政府鉴于战争的破坏性就有可能放弃互相争夺乃至诉诸战争的政策，而采取联合起来统治世界的政策，这样就可达到世界和平，这就是"超帝国主义"。在这里，资本主义社会的革命变革就被取消了。

诡辩论是形而上学发展观的一种特殊形式。如果说形而上学是辩证法的公开的敌人，诡辩论则是辩证法的暗藏的敌人。诡辩论不是打着反辩证法的旗号，而是打着拥护辩证法的旗号，表现得比辩证法还要"辩证"一些，实际上是玩弄和歪曲辩证法，从而达到破坏辩证法，以形而上学取代辩证法的目的。诡辩论是貌似辩证法的形而上学，是形式上的辩证法，实质上的形而上学，因此，诡辩论往往比形而上学具有更大的欺骗性、迷惑性。

正如形而上学以对立统一规律作为主要攻击对象一样，诡辩论则以对立统一规律作为玩弄和歪曲的主要对象，因此列宁指出主观地应用对立面的同一的灵活性就是折衷主义和诡辩论。对立

统一规律是辩证法的核心，也是辩证法和形而上学、诡辩论根本对立的关键。

（五）对立面的统一是相对的，对立面的斗争是绝对的（第11段）

列宁不仅把矛盾双方的关系概括为统一和斗争，而且进一步揭示了统一性和斗争性的关系，在马列主义哲学发展史上第一次明确地提出：对立面的统一是相对的，对立面的斗争是绝对的。

恩格斯在«反杜林论»中提出了运动的绝对性和静止的相对性的原理，他指出："运动是物质的存在方式。……任何静止、任何平衡都只是相对的，只有对这种或那种确定的运动形式来说才是有意义的。"（«反杜林论»第56—57页）相对的静止是绝对的运动的一种表现。列宁把恩格斯的这一重要思想引伸来说明运动的泉源——对立面的统一和斗争，指出："对立面的统一（一致、同一、均势）是有条件的、暂时的、易逝的、相对的。相互排斥的对立面的斗争则是绝对的，正如发展、运动是绝对的一样。"（第408页）这是一个重要的发展。

对立面的统一的相对性和斗争的绝对性原理对实际革命斗争和建设事业具有极其重要的意义，列宁指出的"经济政治发展不平衡是资本主义的绝对规律"，毛泽东同志在«关于正确处理人民内部矛盾的问题»中谈到的生产力与生产关系、基础与上层建筑又相适应又相矛盾的情况，都是这一原理的具体运用。

（六）辩证法和诡辩论在绝对和相对的关系问题上的根本对立（第12段）

列宁在谈到了对立面的斗争的绝对性和统一的相对性以后，论述了绝对和相对的关系，并揭示了辩证法和诡辩论在这个问题上的根本对立。

列宁曾指出，"绝对和相对，有限和无限＝同一个世界的部

分、阶段。不是这样吗？”（第107页）这就是说，它们是统一物的不同的对立面，绝对和相对是对立的，也是统一的。因此列宁说："相对和绝对的差别也是相对的。""相对中有绝对。"（第408页）例如列宁在论述绝对真理和相对真理的关系时就把绝对真理和相对真理作为对立统一的整体。在列宁看来，绝对真理和相对真理当然是有差别的，即对立的，但又不是割裂的，而是统一的，因为绝对真理就是由无数相对真理构成的，而相对真理中就包含着绝对真理的颗粒。又如绝对的运动和相对的静止的关系、绝对的斗争性和相对的统一性的关系也是如此，相对构成绝对，相对中有绝对。

割裂绝对和相对的辩证关系的诡辩论有两种形式，一种是排斥相对的独断论，一种是排斥绝对的怀疑论或相对主义，列宁在这里只揭露了后一种。怀疑论或相对主义把相对绝对化，认为相对只是相对的，相对中并无任何绝对的东西。列宁在真理问题上曾经无情揭露了马赫主义的相对主义，马赫主义只承认相对真理，否认绝对真理，否认相对真理包含绝对真理的因素，从而否认客观真理，导致怀疑论和主观主义。列宁这里对相对主义诡辩论的驳斥总结了他反对马赫主义的相对主义及其他相对主义观点的斗争。

二　辩证法就是马克思主义的认识论

（第13—15段）

在《谈谈辩证法问题》一文的开头，列宁曾指出矛盾规律是客观世界的规律和认识的规律。列宁在把它作为客观世界的规律进行论述之后就把它作为认识规律来论述。

马克思主义认为，认识是人对客观世界的反映，客观世界是辩证的，认识当然也是辩证的；矛盾规律是客观世界的根本规律，当然也是认识的根本规律。恩格斯在《自然辩证法》中曾

说：“所谓客观辩证法是支配着整个自然界的，而所谓主观辩证法，即辩证的思维，不过是自然界中到处盛行的对立中的运动的反映而已，……”（《自然辩证法第189页）列宁在《哲学笔记》中也多次谈到同样的思想，例如他指出：“事物的辩证法创造观念的辩证法，而不是相反。”（第210页）因此，人的认识要正确反映客观世界，就必须反映客观世界的矛盾运动，就必须遵循认识的矛盾运动而不断前进。列宁在《哲学笔记》中曾多次举出马克思的《资本论》作为认识的矛盾运动的典范，在这里，列宁指出：马克思在《资本论》中首先分析资产阶级社会里最简单、最普通、最基本、最常见、最平凡、碰到过亿万次的关系——商品交换，它是资产阶级社会的“细胞”，其中已经包含着资产阶级社会里“一切矛盾的胚芽”（第409页），“已经包含着资本主义的尚未展开的一切主要矛盾”（第190页），然后马克思就一步步深入地、详尽地揭露、分析这些矛盾以及这个社会的自始至终的发展过程。在马克思看来，只有通过这样的研究，才能把握资本主义社会的整体，才能认识资本主义社会的本质和规律。

马克思把矛盾分析方法贯彻始终，《资本论》就是对从商品出现到资本主义社会灭亡的矛盾运动的描绘。马克思首先分析了商品的内部矛盾或两重性——使用价值和交换价值（简称价值），再进而分析劳动的两重性——具体劳动和抽象劳动，具体劳动产生使用价值，抽象劳动产生价值。在商品社会中，具体劳动表现为私人劳动，抽象劳动表现为社会劳动，形成了私人劳动和社会劳动的矛盾，在这里就已经产生了资本主义社会中最深刻的矛盾——占有的私人性和生产的社会性的矛盾的萌芽。然后马克思就进而分析价值形态和货币、货币转化为资本的矛盾运动。资本存在的主要前提是作为商品的劳动力，这种商品的使用过程就是创造价值的过程，在一定生产力水平下，劳动力能够创造比自己价值更多的价值，资本家按照（甚至低于）劳动力的价值雇佣工

人，从而攫取了工人创造的那部分多出来的价值，这就是剩余价值，这就是资本剥削的秘密，这样就揭示了劳动和资本、工人阶级和资产阶级的矛盾。马克思在往后的分析中，进一步揭露了随着资本主义生产的发展而日益扩大、深入、尖锐的资本主义社会的矛盾——生产资料私人占有和生产社会化的矛盾、各个工厂的有组织生产和整个社会生产无政府状态的矛盾、资产阶级资本日益集中和工人阶级日益贫困化的矛盾，从而论证了经济危机的必然性、无产阶级革命不可避免和资产阶级必然灭亡、社会主义必然胜利的客观规律。

马克思在《资本论》中对资本主义社会所作的分析，为我们运用辩证法认识和研究客观事物树立了光辉的典范。列宁发挥了马克思的这一作法，指出："一般辩证法的阐述（以及研究）方法也应当如此（因为资产阶级社会的辩证法在马克思看来只是辩证法的局部情况）"。（第409页）并为我们提供了一个一般辩证法的认识或研究方法的范例。

列宁认为，一般辩证法的认识方法也应当从最简单的"细胞"开始去分析出一切辩证法要素的萌芽，列宁所说的辩证法要素即处于对立统一关系中的辩证法范畴如一般和个别、必然和偶然等等，这些范畴反映了客观世界的普遍的内在联系。列宁对一些简单的命题进行了这样的矛盾分析。例如"伊凡是人"这个命题就是一般和个别的对立统一，伊凡是个别，人是一般，一般只是个别的一个方面，一般只能在个别中存在。客观世界是由无限多的个别的事物构成的，在这些个别事物之间存在着广泛的联系，"任何个别经过千万次的转化而与另一类的个别（事物、现象、过程）相联系"（第409页）。这其间就存在着各式各样的客观联系。例如我们从个别和一般的辩证关系，可以进一步分析出必然和偶然、本质和现象等客观关系，因为当我们说"伊凡是人"时，我们已把伊凡的年龄、高矮、胖瘦等等偶然的非本质的特征抛掉，而把"人"看作是伊凡的本质的必然的特征，这样我

们就把本质和现象、必然和偶然分开了，就把伊凡看成了本质和现象、必然和偶然的对立统一。

列宁从对一个简单问题的矛盾分析得出结论："可见，在任何一个命题中，好象在一个'单位'（'细胞'）中一样，都可以（而且应当）发现辩证法一切要素的萌芽，这就表明辩证法是人类的全部认识所固有的。"（第410页）可见，对立统一规律不仅是马克思的《资本论》中的认识的规律，而且是人类认识的规律，因为既然客观世界的运动是辩证的，与客观世界的辩证运动相符合的正确的认识当然也应当是辩证的。但是应当指出，辩证的认识规律在《资本论》中是自觉地起作用的，马克思是自觉地运用对立统一规律来分析资本主义社会的矛盾运动，而在一般的人类认识中，对立统一规律则不一定是自觉地起作用的。当人们在谈"伊凡是人"时，人们当然认识到这样说是与事实符合的，但不一定认识到这是符合对立统一规律的。因此，列宁所说的"辩证法也就是(黑格尔和)马克思主义的认识论"(第410页)，不仅意味着马克思主义把对立统一规律和其他辩证法要素看作认识的规律和要素，认为认识的运动也是矛盾的、辩证的过程，而且意味着马克思主义自觉地运用对立统一规律和其他辩证法要素来认识和改造客观世界。这就是辩证法和认识论的一致。

普列汉诺夫不懂得这一点，不懂得辩证法就是马克思主义的认识论，就是说不懂得对立统一规律是认识的规律，不懂得矛盾分析方法就是马克思主义的认识方法。

三　认识是一串圆圈（第16—18段）

人的认识既然是对无比生动丰富的客观世界的矛盾运动的反映，既然是一个矛盾运动的过程，是对立面的相互斗争和相互转化的过程，它就不能不是复杂的、曲折的、丰富的、活生生的。这个矛盾运动过程必然表现为对立面不断反复的前进过程，即否

定的否定的过程，因此，列宁经常把这一过程比作一串圆圈或螺旋形曲线，指出："人的认识不是直线（也就是说，不是沿着直线进行的），而是无限地近似于一串圆圈、近似于螺旋的曲线。"（第411页）

列宁在《黑格尔"逻辑学"一书摘要》中抛弃了黑格尔的"否定的否定"公式的外在形式，即表现为正反合的三段式，而保留了其中的合理因素，即对立面在不断反复中前进，并在辩证法要素十六条中称之为"仿佛是向旧东西的回复"，而在《哲学笔记》中的许多地方把这种认识过程比作一串圆圈或螺旋形，用毛泽东同志经常使用的比喻，即波浪式前进过程。所有这些比喻不外指出这种辩证运动的两个特点：前进性和反复性，它不是直线前进，也不是简单的重复或循环。

列宁指出，黑格尔和黑格尔的敌人福尔克曼都曾把认识看作一串圆圈。黑格尔的《逻辑学》企图反映人类认识的这种辩证过程，把范畴的发展描述为由许多正反合构成的一串圆圈，但由于黑格尔是个唯心主义者，他的企图未能真正实现，他所构成的这串圆圈中有不少牵强附会，乃至荒谬绝伦的地方。列宁也试图从辩证唯物主义和历史唯物主义观点来弄清楚哲学史的辩证发展，勾画出哲学史上的圆圈。但列宁只是尝试了一下，提出了几个圆圈。列宁的尝试并未包括西方哲学史上全部重要的哲学家，而且看来列宁也还没有把那些圆圈完全肯定下来。

列宁说辩证认识"包含着无数的各式各样观察现实、接近现实的成分"（第411页），这些成分应该就是列宁在前面所谈到的对立面的统一和斗争、绝对和相对、一般和个别、本质和现象、必然和偶然等等，每一组对立面都可以形成一串圆圈。毛泽东同志关于认识的辩证过程的论述进一步发展了列宁关于认识的反复性和前进性的思想，他提出了许多精辟的论断。毛泽东同志所提出的辩证唯物主义认识论的总公式："实践、认识、再实践、再认识，这种形式，循环往复以至无穷，而实践和认识之

每一循环的内容，都比较地进到了高一级的程度。”（«实践论»）就是由实践和认识这一组对立面的矛盾运动而形成的一串无限的圆圈。当然，对于某一具体问题来说，认识是有一个终结的，但它仍然是一个螺旋式上升的过程。这就是毛泽东同志所说的：“……原定的思想、理论、计划、方案，部分地或全部地不合于实际，部分错了或全部错了的事，都是有的。许多时候须反复失败过多次，才能纠正错误的认识，才能到达于和客观过程的规律性相符合，因而才能够变主观的东西为客观的东西，即在实践中得到预想的结果。”（«实践论»）无论在阶级斗争中，还是在工农业生产中，一个新问题的解决，一个新规律的发现，往往都要经过实践和认识的往复循环的过程。这是认识的规律，也是认识的方法。毛泽东同志关于群众路线的领导方法的论断就是对于这一规律的生动阐述：“在我党的一切实际工作中，凡属正确的领导，必须是从群众中来，到群众中去。……如此无限循环，一次比一次地更正确、更生动、更丰富。这就是马克思主义的认识论。”（«毛泽东选集»第854页）

认识的辩证过程当然不仅是实践和认识的往复循环的过程，也是物质和精神，感性认识和理性认识，个别和一般，特殊和普遍的往复循环的过程。毛泽东同志在«矛盾论»中指出，人类认识运动总是由认识个别的和特殊的事物，逐步扩大到认识一般的事物，即由认识特殊本质上升到认识共同本质，然后又以这种共同认识为指导去认识新的特殊本质，以补充、丰富和发展这种共同认识。“这是两个认识的过程：一个是由特殊到一般，一个是由一般到特殊。人类的认识总是这样循环往复地进行的，而每一次的循环（只要是严格地按照科学的方法）都可能使人类的认识提高一步，使人类的认识不断地深化。”这就是由个别和一般、特殊和普遍的矛盾运动所构成的一串圆圈。

四　唯心主义的认识论根源和阶级根源（第19—20段）

列宁根据认识的辩证法提出了分析唯心主义的认识论根源和阶级根源的理论，这一理论几十年来成了马克思主义者同一切唯心主义哲学、新老修正主义思想、各种机会主义观点进行斗争的强大思想武器。形而上学唯物主义不了解认识过程的辩证性质，"不能把辩证法应用于反映论，应用于认识的过程和发展"（第411页），因而不能分析唯心主义产生的认识论根源；而把唯心主义简单地斥为"胡说"。例如法国唯物主义的主要代表狄德罗认为贝克莱的唯心主义是一种"怪诞的体系"，"只有瞎子才会创造出来"，另一个主要代表霍尔巴赫则认为"宗教是为了使国王凌驾于他的人民之上并使人民屈服于国王而虚构出来的"。唯心主义当然是胡说八道，宗教所宣扬的神当然是虚构，但是它们也是复杂的曲折的认识过程的产物，有其认识论根源。只有分析了唯心主义和宗教的认识论根源，而不是简单地斥之为胡说，才能击中其要害。

列宁指出，人的认识是一条螺旋形曲线，这一曲线的任何一段都可能被片面地夸大成为独立于这一曲线的完整的直线。唯心主义和宗教就是"把认识的某一个特征、方面、部分片面地、夸大地、无限度地……发展（膨胀、扩大）为脱离了物质、脱离了自然的、神化了的绝对"（第411页）。"直线性和片面性，死板和僵化，主观主义和主观盲目性就是唯心主义的认识论根源。"（第412页）列宁在《亚里士多德〈形而上学〉一书摘要》中曾举例说明唯心主义产生的认识论根源："原始的唯心主义认为：一般（概念、观念）是单个的存在物。这看来是野蛮的、骇人听闻的（确切些说：幼稚的）、荒谬的。可是现代的唯心主义，康德、黑格尔以及神的观念难道不正是这样的（完全是这样的）

吗？……人类认识的二重化和唯心主义（＝宗教）的可能性已经存在于最初的、最简单的抽象中”（第420、421页）。这就是说，康德、黑格尔把理性夸大到脱离了个别、特殊乃至脱离了自然、物质而成为先验的概念、绝对观念乃至成为神。而贝克莱、休谟、马赫等主观唯心主义经验派则夸大感觉、经验，使之脱离物质乃至代替客观世界，在他们看来，主观自生的经验就是一切。列宁说认识过程“包含着从每个成分发展成的整个哲学体系”（第411页），指的就是这种情况。

列宁在《哲学笔记》中经常分析诡辩论的认识论根源，例如前面我们已介绍过的列宁对相对主义的批判，也就是指明相对主义这种诡辩论的认识论根源就在于夸大相对性，把相对性绝对化，排斥绝对，亦即割裂了绝对和相对的辩证统一，把二者绝对地对立起来。另一种诡辩论则相反，夸大对立面的同一性，抹杀对立面的差别或把对立的东西人为地调和起来。列宁说：“对立面同一的灵活性，”“主观地运用的这种灵活性＝折衷主义与诡辩。”（第112页）所谓“主观地运用”就是不管对立面的同一性的条件性，使对立面任意地统一起来（折衷主义）或相互转化（诡辩论）。列宁在《论尤尼乌斯的小册子》一文中就指出过第二国际修正主义者的这种诡辩。考茨基、普列汉诺夫之流抹杀第一次世界大战的帝国主义性质，硬说帝国主义战争已转化为民族战争，对于这种观点，列宁指出：“只有诡辩家才会根据一种战争可以转化为他种战争的理由，来抹杀帝国主义战争和民族战争之间的差别。辩证法曾不止一次地作过——在希腊哲学史上就有过这种情形——通向诡辩法的桥梁。”（《列宁全集》第22卷第302页）

列宁在分析唯心主义的认识论根源的同时也指出了唯心主义的阶级根源。列宁指出：夸大认识过程的某一片断会把人们引到唯心主义、僧侣主义那里去，“在那里统治阶级的阶级利益就会把它巩固起来”（第412页）。列宁指出的这一点非常重要。认识上的错误，在一旦被认清之后是容易改正的，单单认识论根源还不

足以使一个唯心主义哲学体系产生出来，或者即使产生出来了，也不能巩固下来，然而有的荒谬绝伦的唯心主义体系产生之后却可以存在几十年乃至采取改头换面的方式存在几百年、几千年。今天资产阶级还要用唯心主义和宗教为它的政治上的统治和经济上的剥削作论证，需要用唯心主义和宗教来抵制马克思列宁主义毛泽东思想的传播。因此，列宁在批判第二国际修正主义以及其他谬论时，总要从这两方面去进行分析，例如列宁除了揭露第二国际修正主义诡辩论的认识论根源之外，还经常揭露第二国际修正主义和帝国主义资产阶级的联系。列宁指出他们的诡辩论和折衷主义是他们的政治变节行为在哲学上的反映，他们名义上还属于工人政党，实际上早已是资产阶级的政治队伍，是资产阶级在工人队伍中的代理人，他们的思想虽然还贴着马克思主义的标签，却早已是帝国主义的意识形态了。

唯心主义的认识论根源说明唯心主义利用、夸大、歪曲了认识过程的哪一个片断并怎样利用、夸大、歪曲的，而唯心主义的阶级根源则说明唯心主义为什么要利用、夸大、歪曲那一片断，即揭露其政治背景和阶级立场。这两种分析相结合才能给予唯心主义及其影响以沉重的打击。

列宁的这篇著名的短文涉及了唯物辩证法的许多方面的问题，然而中心思想仍然是：对立统一规律是辩证法的核心。在介绍了全文的思想以后，现在可以对这个问题作一个概括的说明。为什么说对立统一规律是辩证法的核心呢？根据以上所述，大致有以下几点理由：

第一，对立面的统一和斗争是事物运动、变化和发展的源泉。

第二，对立统一规律是理解其他一切辩证法要素的钥匙。

第三，对立统一规律是理解认识的辩证运动的钥匙。

第四，是否承认对立统一规律是辩证法和形而上学根本对立的关键。

第五，诡辩论的要害在于歪曲对立统一规律。

第407页

斐洛关于赫拉克利特的一段话

斐洛（约公元前25—公元40年）是罗马帝国的一个宗教神秘主义派别——犹太—亚历山大哲学的主要代表、新柏拉图主义者。他大肆宣扬旧约圣经中关于创世的神话，并用希腊哲学，主要是柏拉图的唯心主义哲学加以解释和比附。他大量引用希腊各派哲学的思想，往往把希腊哲学思想归源于旧约圣经，对希腊的素朴唯物主义和辩证法思想进行唯心主义的歪曲，其中包括对赫拉克利特的辩证法思想的歪曲。

赫拉克利特（约公元前530—470年）被列宁称为“辩证法的奠基人之一”。他以素朴唯物主义的形式表达了素朴辩证法思想，认为一切皆流，一切皆变，而变化的原因在于事物内部的矛盾，对立面的斗争。他说：“正义就是斗争，一切都通过斗争和必然性而产生”，“我们既踏进又不踏进同样的河流，我们既存在又不存在”。

列宁所提到的这一段话如下：“因为统一物是由两个对立面组成的，所以在把它分为两半时，这两个对立面就显露出来了。用古希腊人的话来说，他们的伟大而光荣的赫拉克利特不就是把这个原理作为自己哲学的中心并作为一个新的发现而引以自豪吗？”（第396页）这一段话出自斐洛的《谁是神圣事物的继承者？》这一著作中。这是斐洛对旧约创世纪的一部分的诠释。他指出上帝在创造世界的过程中，就是把事物对分，而使两部分互相对立。他于是举了许多对立面的现象如冷热、燥湿、轻重、黑暗与光明等等。他说：“自然事实的解释者（大致是指代上帝立言的摩西——注者），可怜我们的愚蠢和不经心，经常和随时随地都通过大量的事例告诉我们……在每一情况下，不是当事物作为整体而存在时，而是当它们作为部分而存在时，它们必然是彼此互相对立的”。跟着就是列宁转引的这段话。但是紧接着这

段话之后，斐洛竟宣称："实际上，……摩西老早以前就发现了这个真理，即对立面是由同一的整体形成的，它们同这个整体处于部分的关系之中"（«斐洛全集»，洛韦布版，第4册第389页）。可见斐洛虽然讲了许多"对分"和"互相对立"，但他却是从唯心主义的立场来讲的，目的是要为他的宗教神学服务。

第407页

黑格尔也正是这样提问题的

列宁的这句话指黑格尔也是把一切事物作为对立面的统一来看待的。

黑格尔用客观唯心主义形式系统地发挥了辩证法思想。他的辩证法是马克思主义哲学思想的来源之一，马克思、恩格斯批判和唯物主义地改造了黑格尔的辩证法，并在总结无产阶级革命斗争经验和科学成就的基础上创立了唯物主义辩证法。

黑格尔的辩证法的重要内容之一就是把事物及其概念（在黑格尔看来，概念是事物的本质）都看成是对立面的统一，内在矛盾是一切运动的泉源。列宁在«哲学笔记»中摘录了不少黑格尔论述矛盾的言论。例如，列宁从黑格尔的«逻辑学»的本质论中摘录了大量关于矛盾的言论，其中如"一切事物自身都是矛盾的"（第144页），"一切都有自己肯定的规定和否定的规定"（第143页），"上下、左右、父子等等以至无穷，所有这些极平凡的例子中的每个规定都包含着对立"（第148页），"矛盾却是一切运动和生命力的根源；某物只因为在本身之中包含着矛盾，所以它才能运动，才有冲动和活动"（第145页），等等。列宁在摘录这样一些言论之后说："运动和'自己运动'（这一点要注意！自生的（独立的）、天然的、内在必然的运动），'变化'，'运动和生命力'，'一切自己运动的原则'，'运动'和'活动'的'冲力'——'僵死存在'的对立面，——谁会相信这就是'黑格尔主义'的实质、抽象的和abstrusen（晦涩的、荒谬的？）黑格尔主义的

实质呢??必须揭发、理解、拯救、解脱、清洗这种实质，马克思和恩格斯就做到了这一点。”（第147页）

尽管黑格尔在他的整个体系中都贯穿了矛盾的原则，但在他看来，矛盾的原则并不是最根本的，最根本的是否定的否定。他认为否定的否定是辩证法的核心，它是“精神的运动”，即概念的辩证的运动，因而也是构成他的《逻辑学》以及整个体系的根本方法。在他看来，矛盾只是否定的否定的一个阶段。这样，黑格尔就把本末倒置了。

第407页

亚里士多德在其著作《形而上学》中经常在这周围兜圈子，并跟赫拉克利特即跟赫拉克利特的思想作斗争

亚里士多德（公元前384—322年）是古代希腊奴隶主哲学家。列宁所提到的《形而上学》是他的主要哲学著作。他的哲学特点是动摇于唯物论与唯心论，辩证法与形而上学之间，而最后陷入唯心论和形而上学。例如当他反对柏拉图的理念论时，他表述了唯物主义观点。他认为不能设想“在个别的房屋之外还存在着一般的房屋”。这就是说个别与一般是统一的，个别一定与一般相联而存在，一般只能存在于个别之中，不能离开个别而独立存在。但是当他进一步发挥自己的哲学观点时，他又逐渐把一般同个别形而上学地割裂开来，最后竟认为有所谓纯粹形式，即离开个别而独立存在的一般，并称之为永恒不变的神。这样他就完全陷入唯心论和形而上学的泥潭之中了。在一般与个别的关系问题上他是这样，在其他许多问题如运动和静止，感性认识和理性认识等问题上，他也是这样。所以列宁说他“在……概念和个别东西这个问题上陷入毫无办法的混乱”（第416页），“在一般与个别的辩证法，即概念与感觉得到的个别对象、事物、现象的实在性的辩证法上陷入稚气的混乱状态，陷入毫无办法的困窘的

混乱状态”（同上）。这就是列宁所说亚里士多德在其著作《形而上学》中经常在对立面统一这一辩证法核心问题周围兜圈子的意思。

由于亚里士多德坚持他的唯心主义和形而上学观点，所以他反对赫拉克利特的素朴辩证法思想，特别是反对他关于存在和非存在统一的思想。在《形而上学》第四卷第三章里，亚里士多德把形式逻辑的矛盾律看成是一切事物的最高普遍原理，肯定“同样属性在同一情况下不能同时属于又不属于同一主题”（《形而上学》，商务印书馆1959年版第62页）。因此，他反对赫拉克利特关于矛盾法则的素朴辩证法思想。他说：“传闻赫拉克利特曾说：‘同样的事物可以为是亦可以为非是’，这是任何人所不能置信的”（同上）。所以列宁说他“跟赫拉克利特即跟赫拉克利特的思想作斗争”。

第409页

正如黑格尔天才地指出过的

列宁指出象伊凡是人这样最简单的命题中已包含着个别和一般的辩证统一，其中系词“是”把个别和一般联系了起来，表明一般不能离开个别，一般寓于个别之中。这种命题的抽象形式是：个别是一般。列宁认为黑格尔已经认识到这点，即最简单的命题中已包含着个别和一般的辩证统一，这是天才的卓越的思想。

列宁可能是指黑格尔在《小逻辑》中的一段话，列宁摘录了这段话：“系词指明：单一的东西即主词，又同样地不是单一的东西，而是普遍的东西。”（第213页）列宁在这段摘录旁边作了一些批语：“注意”，“个别＝普遍”；“绝妙的例子：最简单而又最清楚”（第213页）。列宁同时指出，个别和一般的关系是概念辩证法的内容之一，这种辩证法反映了客观事物中的辩证关系，这一点从这些最简单的命题就可以得到证明。因此，列宁

还作了这样的批语："概念的辩证法以及它的唯物主义根源"（第213页）。

第410页

不论是黑格尔（见《逻辑学》），不论是自然科学中现代的'认识论者'、折衷主义者、黑格尔主义的敌人（他不懂黑格尔主义！）保尔·福尔克曼（参看他的《认识原理》），都把认识看做一串圆圈。

黑格尔在他的《逻辑学》和《小逻辑》中把辩证法概念的发展描绘成一串圆圈，即一串由正题、反题、合题形成的圆圈，亦即一串否定的否定。整个逻辑学就是一个大圆圈：存在论——本质论——概念论。存在论也是一个圆圈：质——量——度，其中又包含许多圆圈，存在论的第一个圆圈是：存在——无——生成。所有这些大大小小的圆圈是首尾联系着的。（参看第354—355页）黑格尔认为人类认识的发展、哲学史的发展是同他所描绘的一串圆圈一致的，黑格尔在其《哲学史讲演录》中也把哲学史比做圆圈，并认为"这个圆圈的边沿又有许多圆圈"。对于黑格尔的这一比喻，列宁批道："一个非常深刻而确切的比喻！！每一种思想＝整个人类思想发展的大圆圈（螺旋）上的一个圆圈"（第271页）。但是应该指出，黑格尔并没有把哲学史发展的一串"圆圈"真正揭露出来。他在《逻辑学》中采取纯粹思辨的逻辑推演方式来描绘概念的发展，许多地方是牵强附会、晦涩难懂的，甚至是荒谬绝伦的，而他的《哲学史讲演录》从唯心主义立场出发，对唯物主义大肆贬低、歪曲和攻击，对唯心主义则大肆美化和捧场，严重地歪曲了哲学史的真象。因此，列宁曾试图重新描绘哲学史的螺旋式发展，举出了几个"圆圈"。

保尔·福尔克曼（1856—？），德国物理学家，写过一些关于自然科学认识论问题的著作。列宁在《唯物主义和经验批判主

义》中对他作过这样的评价："他也象极大多数自然科学家一样，倾向于唯物主义——虽然是一种不彻底的、怯懦的、含糊的唯物主义。"（第160页）列宁在《哲学笔记》中认为他在哲学上是个"折衷主义者和庸人"，他一方面表露了不少唯物主义观点，如认为"我们的逻辑是以我们之外的事物的规律性进程为基本出发点"，另一方面又承认马赫的唯心主义观点是"正确的"（第372页）。列宁还在《谈谈辩证法问题》中指出福尔克曼是黑格尔主义的敌人，在他的主要的认识论著作《自然科学的认识论原理》中只是批评黑格尔的自然哲学，而对于黑格尔的辩证法却无所论述，因此列宁认为"他不懂黑格尔主义！"但是，福尔克曼在谈到认识过程时却表露了与黑格尔的观点类似的观点。

在福尔克曼的《自然科学的认识论原理》中，有一节叫做《主体和客体之间的振荡》。他认为客体对主体的作用可以用一种振荡的思维过程的形式表现出来。他所谓的振荡过程，即主体和客体间的交互作用的过程、波动过程，他举例说，"在欣赏艺术品时的这种振荡过程是人们所最熟悉的。我们让一件艺术品充分作用于我们；这样就会产生一定的观念——这个词并不完全中肯——，然后我们又带着这些观念来深入地欣赏艺术品。对于艺术品的美的享受就以这样的振荡过程为其前导。"（1910年莱比锡版第33页）

福尔克曼进一步认为，正如自然科学在认识论上表明的那样，我们和自然界的客体之间也存在着这种交互作用。"自然科学卓有成效的最主要的交互作用之一就是感觉和思维之间的交互作用；这种交互作用在人们的教育中起着极其巨大的作用，在那里感觉引起思维，而思维则指导感觉的运用。"（同上）"自然科学中概念的形成主要就依靠这种感性知觉和思维之间的交互作用。"（同上第33—34页）

这种认识过程的振荡，福尔克曼又把它比喻为圆圈，认为"认识过程是而且继续是一个振荡的和渐近的过程。……不断前进

的自然科学认识的发展在许多场合下都呈现为一种圆圈——但主要是在下述意义下，即认识的每一新的圆圈运动都伴随着更大的精确性和正确性。”（同上第 359 页）

由此可见，福尔克曼虽然对黑格尔的辩证法无所了解，他的认识论著作基本上是形而上学的，但由于他的唯物主义倾向，他也自发地片断地认识到了认识过程的辩证性质，在认识论上具有某些素朴的辩证法观点。这就充分证明，认识的辩证规律是客观存在的，它不仅在人类认识史中表现出来，而且也在一定程度上为某些具有唯物主义倾向的自然科学家所认识。

第411页

> **哲学上的“圆圈”：〔是否一定要以人物的年代先后为顺序呢？不！〕**
>
> **古代：从德谟克利特到柏拉图以及赫拉克利特的辩证法。**
>
> **文艺复兴时代：笛卡尔对伽桑狄（斯宾诺莎？）**
>
> **近代：霍尔巴赫——黑格尔（经过贝克莱、休谟、康德）。**
>
> **黑格尔——费尔巴哈——马克思**

列宁在《哲学笔记》中，多次指出：自然界和人类历史的发展不是沿着直线进行的。他在《黑格尔〈逻辑学〉一书摘要》中说：事物“在高级阶段上重复低级阶段的某些特征、特性等等，并且仿佛是向旧东西的回复（否定的否定）。”（第 239 页）这里，列宁从人的认识方面指出：人的认识，“不是直线（也就是说，不是沿着直线进行的），而是无限地近似于一串圆圈、近似于螺旋的曲线”。列宁想用这一思想来说明哲学思想发展的规律。为了说明这个思想，列宁试图用举例的方法画出哲学史上的一些“圆圈”，以说明哲学思想发展的规律。

首先，列宁指出哲学上的“圆圈”不一定要以人物的年代先后为顺序。这是说明，虽然“总的说来，在逻辑中思想史应当和

思维规律相吻合”（第 355 页），但是也不是说一定都是这样。在历史上有时会发生例外的情况，因而思想发展的历史和思维规律并不是丝丝入扣的。

列宁举的第一个圆圈是：“古代：从德谟克利特到柏拉图以及赫拉克利特的辩证法。”这里就不是以人的年代先后为顺序。按这三个哲学家的历史年代看，赫拉克利特(约公元前530--470)是在德谟克利特（约公元前460—370年）和柏拉图(公元前427—374年)之先，但是按思想发展的规律性来看，赫拉克利特的思想高出于德谟克里特和柏拉图之上。因此，列宁把他放在最后面。从哲学史上看，在公元前五世纪到四世纪之间古代希腊唯物主义与唯心主义的斗争具体地表现为德谟克利特路线与柏拉图路线的斗争，列宁在《唯物主义和经验批判主义》一书中就指出了这一点。德谟克利特是古希腊唯物主义的杰出代表，是原子论的创始者；而柏拉图则是唯心主义的代表，是唯物主义的敌人，具体地说就是德谟克利特的敌人，但是他的哲学包含若干辩证法的因素，德谟克利特的哲学为柏拉图的哲学所否定，但是，从哲学思想发展的规律看，柏拉图的哲学又为赫拉克利特的哲学所否定，因为赫拉克利特的哲学在古代条件下对于唯物主义和辩证法的结合作了初步的尝试，正如列宁所说那样，他的某些思想是“对辩证唯物主义原则的绝妙的说明”。（第 395 页）因此，古代希腊哲学思想发展的“圆圈”就是德谟克利特的唯物主义——柏拉图包含若干辩证法因素的唯心主义——赫拉克利特的素朴的唯物辩证法。

列宁举出的第二个圆圈是：“文艺复兴时代：笛卡尔对伽桑狄（斯宾诺莎？）。”笛卡尔是十七世纪法国的唯理论者，他认为感性认识是不可靠的，不能达到真理，真理是直接由理性获得的，他的认识论最后发展到宣扬天赋观念的唯心主义先验论。与笛卡尔同时的另一法国哲学家伽桑狄恢复了伊璧鸠鲁的唯物主主义，反对笛卡尔在认识论上的唯理论，认为感性经验是认识的

泉源，他说："我们基本上不是用理性认识，而是用感觉来认识的。"他是一个唯物主义的经验论者。列宁在括弧中提出的斯宾诺莎认为正确的认识无须感觉的帮助，而是由理性本身获得的。但是，他并不完全抹煞感性的作用，认为感性认识并不是完全缺乏知识，而是知识不足。可以说他是一个唯物主义的唯理论者。列宁可能认为斯宾诺莎也可以算是在更高阶段上重复了笛卡尔，但还得作进一步的研究才能肯定下来，因此列宁在后面打了一个问号。

关于近代，列宁提出了两个圆圈，一个是"霍尔巴赫——黑格尔（经过贝克莱、休谟、康德）；"另一个是"黑格尔——费尔巴哈——马克思。"前者是说从霍尔巴赫的机械唯物主义走向黑格尔的唯心辩证法，后者是说从黑格尔的唯心辩证法走向马克思的辩证唯物主义。霍尔巴赫是十八世纪法国唯物主义和无神论的杰出代表，贝克莱、休谟、康德等人则是主观唯心主义和不可知论者，他们维护宗教，反对唯物主义，双方互相对立着。而黑格尔则一方面从霍尔巴赫的唯物主义吸收客观原则，另一方面则从贝克莱等人吸收了唯心主义，形成客观唯心主义。列宁可能是从这点认为黑格尔达到了这个圆圈的最高阶段。第二个圆圈是说黑格尔的唯心主义为费尔巴哈的唯物主义所否定，而马克思克服了前两者的缺点，批判地吸收黑格尔辩证法的"合理内核"和费尔巴哈的唯物主义思想，在总结无产阶级革命斗争经验和现代自然科学成就的基础上，创立了无产阶级的世界观——辩证唯物主义。

列宁这里关于"哲学上的'圆圈'"的论述，不仅对于我们研究哲学史提供了很重要的方法，而且对于研究人类认识运动的发展也是有意义的。

九、亚里士多德
《形而上学》一书摘要

第415—416页

……“物质本身是不可认识的。物质部分地为感觉所感知，部分地为理性所理解。感觉所感知的是作为金属、木材的物质，总之是能够运动的物质；而理性所理解的则是存在于感觉所感知的事物中但又不能通过感觉来感知的物质，例如数学的东西”……

这里亚里士多德所说“物质本身是不可认识的”，并不是客观世界不可认识的意思，只是说不与形式相结合的单纯的质料是不可认识的。（“物质”一词译作“质料”较妥。）

亚里士多德把任何现实的个体事物都看做形式与质料的结合体，也就是说，在个体事物中，形式与质料是不可分离的。在他看来，事物的形式是一个事物的本质，是可以用公式或定义来表述的具有普遍性的东西，一切个别事物都由这种普遍的公式来说明和认识。事物的质料方面，则是事物的基体，即支撑一个现实事物的基本材料，它本身是没有任何固定属性的。因此，质料本身还只是潜在性，而不是现实性，只有当质料与形式相结合，由形式赋予固定的属性以后，才变成现实性，形成个体事物。亚里士多德认为，这种现实的个体事物才是认识的对象。至于单纯的质料本身，也就是那种没有形式的赤裸裸的质料，是不能被认识的。可见亚里士多德这里主要是强调现实事物中质料与形式的统一，因而含有辩证法的合理因素，但也含有过分夸大形式方面的

错误。

亚里士多德又把个体事物中可以由感觉所感知的质料和由数学等科学所理解的质料区别开来。这里包含两个要点，可参看《形而上学》第13卷第2、3章。

首先，亚里士多德认为数学等抽象科学的对象，并不是什么独立于可感觉事物的实体，它们就存在于可感觉的事物之中。他详细地批判了柏拉图和毕达哥拉斯学派把数看做独立本体的错误。在他看来，数学所研究的对象，如数和点、线、面等等，并不是什么比个体事物更高级的本体，它既不能先于个体事物，也不能在个体事物之外而存在，它们只是寓于可感觉事物中的一种特殊意义的存在，也就是说，是从可感觉事物中抽象出来的东西。

其次，亚里士多德认为，数学的对象虽然不能脱离实际的空间量度而独立存在，但也并不就是那些具有量度和可分性质的原事物。因为数学的命题和论证并不着意于那些可感觉的性质，而着意于可感觉事物所具有的某种特殊的方面。比如几何学并不是研究事物的可感觉的性质，而是从事物量度的可感觉性中进行抽象，专门研究事物间抽象的空间关系。几何学家不把一个人当作可感觉的人，而是当作一个立体来看待。但是，亚里士多德认为，数学和其他科学一样，所研究的都是事物本身的属性，它是从事物本身中去进行抽象，而不是脱离个体事物，在个体事物之外去进行抽象。

列宁很重视亚里士多德的这种观点，并给过很高的评价："第13卷第3章卓越地、明确地、清楚地、唯物主义地解决了这些困难（数学以及其他科学把物体、现象、生活的一个方面抽象化）。但是，作者没有使这种观点贯彻到底。"（第422页）

第416页

注意："形而上学"这本书在开头的地方坚决反对赫拉克利特、反对存在和非存在同一的

思想(希腊哲学家们接近这种思想，但他们没有掌握这种思想，没有掌握辩证法)。最典型的特征就是处处、到处都显露出辩证法的活的萌芽和探索……

列宁这里所指开头的地方是《形而上学》第四卷，亚里士多德在论述形式逻辑的矛盾律和排中律时，反对赫拉克利特关于存在和非存在相同一的辩证法观点。这方面的内容也可见《形而上学》第十一卷第六章。

亚里士多德把形式逻辑的矛盾律表述为“同样属性在同一情况下不能同时属于又不属于同一主题”，由此，他坚决反对赫拉克利特关于“同样的事物可以为是亦可以为非是”的观点，他说：“我们现在认为任何事物不可能在同时既是而又非是，并且认为这原理能自明为一切原理中最是无可争论的原理。”（《形而上学》第63页）他认为除了使用同义异词而外，对同一事物作出既是而又不是的判断，就都是不真实的，比如，对“这是一个人”这个简单的问题，就决不能同时作出“是人又不是人”的回答。如果对于同一主题在同一时间内所有相反的说明都是对的，就会取消一个事物的本质，而无法给予定义，因而“违反了辩论的规矩。”（同上第66页）

同时，亚里士多德认为违反矛盾律，就必然会违反排中律，因为既然可以说一个事物两是（如说颜色既是白色，又不是白色），也就可以说这个事物两非（如说颜色既非白色，又非不是白色），这样就势必使一切事物混沌一团，是非莫辨。

亚里士多德从形式逻辑的立场出发，同时还指责了阿那克萨哥拉、德谟克利特、普罗塔哥拉等人的观点。他认为按照阿那克萨哥拉所说“物皆含有万物的各一微分”，就会使物彼此混淆，甜的东西不异于苦的，白的东西也包含着黑的，从而无法明确说出一个真实的事物。德谟克利特关于原子和虚空并存的观点，也

会导致是与非是的同一。普罗塔哥拉说“人是一切事物的尺度”，由于感觉是因人而异的，这样，同一事物便将可是可非，可美可丑，可善可恶，一切相反的叙述都会同属真实。亚里士多德把他们的观点混在一起加以批驳，认为他们的错误都在于把不断变动的感性特点当作一般真理，而他所反对的中心思想仍然是赫拉克利特关于存在与非存在相同一、一切事物皆流的辩证法的命题。

亚里士多德是形式逻辑理论的创立者，他关于矛盾律、排中律的基本论点，在形式逻辑的范围内，就事物的相对稳定和相对静止的方面来说，自然是正确的。他从形式逻辑的原则出发，强调对于事物的界说必须明确，不容含混，因而在许多地方实际上是指向赫拉克利特的学生克拉底鲁和智者派普罗塔哥拉的相对主义错误，这种反驳也确有合理之处。但是，亚里士多德的辩驳超出了形式逻辑的范围，关涉到对于事物运动的一般观点，他把赫拉克利特的辩证法与相对主义的诡辩混同起来，一概加以反对，这就不能不陷入形而上学的错误。

赫拉克利特最早以素朴的方式表述了对立面相统一的思想。比如他说：“我们既踏进又不踏进同样的河流，我们既存在又不存在”，正是对于事物运动的辩证法的描述。古希腊时期的许多哲学家的观点，都涉及到这一方面，表现了辩证法与形而上学的斗争。埃利亚学派的基本思想正是与赫拉克利特的辩证法根本对立的。色诺芬尼首先提出存在是一，永恒不动不变。继之巴门尼德声称存在就是存在，没有什么不存在。芝诺由割裂存在与非存在、运动与静止，更进一步提出“飞矢不动”等诡辩，否认客观事物运动的真实性。唯心主义者柏拉图在《智者篇》中也提出了三对相互矛盾的普遍概念：存在与不存在；运动与静止；同一与差别。他承认“同一”和“差别”都可以与“存在”相结合，而“差别”就是“不存在”，因此存在也和不存在相结合，这样他得出了“不存在是存在”的结论。但是柏拉图所说的结合只是理念的结合，他把理念看做是永恒不动的本质，因此他的辩证法是

唯心主义的，只能具有消极的半途而废的性质，是不能与赫拉克利特的素朴唯物主义的辩证法相提并论的。

亚里士多德动摇于辩证法与形而上学之间，他一方面肯定现实世界的运动和变化，反对柏拉图的静止不变的理念；另一方面他又认为赫拉克利特用以说明变化的既存在又不存在的命题违反矛盾律。他提出了现实与潜能的范畴来解决变化的问题。一般说来，亚里士多德不承认一个事物现实地同时具有相互矛盾的因素，也就是说，不能现实地既是而又非是，矛盾的双方只能一方是潜在的，一方是现实的。他认为变化就是潜在的一方变为现实。比如一个事物的变白，是由潜在的白变为现实的白，这样就既不是无中生有，也不是由白变白，没有变化。他力图以"潜能"的范畴来代表"非存在"，借以免除矛盾，但实际上他的"潜能"就既是"非存在"（非现实）又不是"非存在"（潜在），所以他也只能说："同一事物，在潜能中可以同时涵有一个对成的两端，但在实现时，就不能再涵有两端了。"（《形而上学》第72页）

正由于亚里士多德否认现实的矛盾和转化，他就找不到事物运动的内在根源，认为一个事物的运动是"出于某物，脱离某物之后，入于某物，而后存于某物之中；先是与后是两者绝不同时，故相反叙述决不能象他们所想象那样同时具为真实。"他夸大了事物的相对稳定的一面，认为处于运动变化中的感性世界是不可靠的，不能对之作真实的描述，而认为"探索真理必以保持常态而不受变改之事物为始。"（《形而上学》第219页）并且，他要向赫拉克利特派证明，要他们认识"宇宙间必有全无变动性质的事物存在"（同上第75页），结果，他虚构了一个使他物运动而自身永恒不动的"第一推动者"——神，并且把天上的列星设想为千古常在，永不变化的东西。这样，亚里士多德就放弃了物质运动永恒性的辩证法观点，由反对赫拉克利特而走向了形而上学。

但是，亚里士多德在整个论辩过程中，常常把相互对立的意

见对置起来，从各个方面进行反驳、论证和探索，提出了许多矛盾的范畴，特别是他把运动表述为潜能向现实的转化，实际上是从一个方面丰富了赫拉克利特的辩证法思想。所以就亚里士多德思想的总貌来说，正如列宁所说："最典型的特征就是处处、到处都显露出辩证法的活的萌芽和探索。"

第417—418页

……"由此得出结论：同单一并列和离开单一的普遍是不存在的。当理念学说的拥护者断言理念独立存在的时候，他们之所以是正确的，就因为理念是单个的实体；但错误的是他们把许多事物的统一当做理念。他们（理念学说的拥护者）所以这样做是由于他们不能够指出，那些同感觉到的单个物体并列和在它们以外的永恒实体应当是什么。正因为这样，他们就把理念和我们所知道的那些暂时性事物相提并论，并给感性事物加上自在这个词，说什么自在的人、自在的马#（第7篇第16章第8—12节第136页）#。然而，即使我们从来也没有看见过天体，但许多永恒的实体（除了我们已经知道的）仍然存在着；即使我们不能够指出这些永恒的实体是什么，但它们的存在总是必然的。因此就很清楚：任何普遍的东西都不是单个的实体，任何单个的实体都不是由许多单个的实体构成的。"

> 妙得很！不怀疑外部世界的实在性。这个人就是弄不清一般和个别、概念和感觉、本质和现象等等的辩证法。

这里列宁所摘的段落，见《形而上学》第七卷第十六章第157页，根据罗斯的英译本，头几句是这样的：

“……，所以，普遍性显然不能离开它的个体而存在。

“但如果理念确是实体，那些理念论者主张理念能够独立存在，就这一方面说，他们是正确的，然而他们又说，理念是‘以一统多’，就这一方面说，他们是错了。……”

《形而上学》第七卷集中论述了“实体”，其中很多地方谈到一般与个别的关系问题，批评了柏拉图的理念论。

柏拉图认为普遍性的理念是独立存在的，并且唯有理念是真实的实体，个别的具体事物则不过是理念的影子，比如房屋有房屋的理念，各个具体的房屋不过是“分有”房屋的理念。

亚里士多德在这里从“实体”的基本含义出发，批评柏拉图割裂普遍与个别，把普遍看做独立实体的观点。亚里士多德认为实体的基本含义，就是一个事物之所以成为这个事物的本质特征。实体的基本特点，就是它的独立性和个别性。所谓实体的独立性，就是它可以不依赖事物的其他属性而独立存在，而事物的量、质及其他变化着的属性则是不能脱离实体而存在的，只是作为说明实体的宾辞而出现。比如说“行”、“坐”、“健康”等等，都是关于具体的人的属性，如果离开了一个确定的人，就没有一件能够单独存在，也就无从使用这一类宾辞。所谓实体的个别性，就是说实体都是单个的存在，而不是普遍地存在于许多事物中。他说：“每一事物的实体，首要的意义就是它的个别性，它属于某个个别事物而不属于其他事物；而普遍性则是共同的，所谓普遍就不止是属于一个事物。”（《形而上学》第151页）

因此，亚里士多德认为普遍性本身不能成为单个的实体，比如，没有什么“动物”可以离开单个的动物，在个别的球体之外，没有什么普遍性球体，在看得见的房屋之外，没有什么普遍性的房屋等等。所以他说：“普遍性显然不能离开它的个体而存在”。亚里士多德的这个思想，显然是与柏拉图的理念论针锋相

对的，它表明了一般与个别相统一的辩证法观点，一再受到列宁的重视和称赞。

亚里士多德指出理念论者的错误，是在于把普遍性的理念看做独立存在的实体。在这里，他说，假如理念确实是实体，那么他们说理念能够独立存在是对的，因为实体是独立存在的。事实上，亚里士多德正是从许多方面论证普遍性的理念不可能成为实体，不可能独立存在。亚里士多德退一步说，即使理念能够独立存在，理念论者把理念对事物的关系看作“以一统多”，也是错误的。所谓“以一统多”，就是指一类具体事物分有一个普遍性的理念。亚里士多德认为，假如把理念看做实体，那么说“以一统多”，就是主张实体可由许多单个的实体所组成，在他看来，这也是不可能的，因为实体总是单个的存在，正如德谟克利特的原子那样，既不能再分割，也不能由别的东西组合而成。

亚里士多德还认为柏拉图理念论的拥护者之所以产生这样的错误，是由于他们不能说明，在可感觉、可动变的实体之外，那种独立自存的永恒性的实体究竟是哪一类实体，于是他们就将永恒性的理念与暂时性的个别实体归于同一种类，只不过是将可感觉的事物加上“理念”一词，即“理念的人”(Ideal Man)、“理念的马”(Ideal Horse)等等，亚里士多德认为，这不过是徒托空言，实际上并不存在这样的理念。但是亚里士多德认为，在可感受的、动变性事物之外，确实存在着永恒不灭、不动不变的实体，比如，天上的星辰，就属于这一类。它们虽然不能被感触到，有一些还是我们所不知道的，但总还是应当设想它们存在着，不过，这类实体也是独立的、个别的，决不是什么脱离个别事物而存在的普遍性的东西，象毕达哥拉斯学派所说的数，或者象柏拉图所说的理念那样。

从亚里士多德的这些论述里，我们一方面看到亚里士多德在批评柏拉图的理念论时，强调一切个别实体的客观的独立存在，否定柏拉图所虚构的理念世界，表现出毫不怀疑外部世界的实在

性，并且反复地表达了一般不能脱离个别的辩证法观点。这些又一次受到列宁的赞扬："妙得很！"但是另一方面我们又看到，亚里士多德在否认普遍性可以脱离个别而存在时，却又说："没有一个共同的宾词，可以指示一个'这个'（个别），共同的宾词只能指示一个'如此'（普遍）"。（«形而上学»第152页）这就是说，普遍性的东西只能表示普遍，而不能表示个别。他又认为事物的质料不能成为实体，只有形式才是实体，形式先于质料，使质料构成具体的事物。这就表现出割裂一般与个别、夸大形式与一般的作用的倾向。他在批评"以一统多"的理念论时，固然是反驳了柏拉图的具体事物"分有"理念的神秘主义观点，但他又认为一个实体不能由若干现实的实体组成，就表现出他没有真正认识一与多、全体与部分的辩证关系。他在变化着的感性实体以外，否认了柏拉图的永恒不变的理念，但是他又承认了天体是永恒不变的，并且，他在整个宇宙和他的哲学体系的顶点，还推论出了一个推动万物而本身不动的推动者——神的存在。所有这些，都说明亚里士多德的辩证法观点的不彻底性和动摇性。列宁在方框内的评语，揭示了亚里士多德思想的这种动摇性和紊乱的关键所在——"弄不清一般和个别、概念和感觉、本质和现象等等的辩证法。"

第418页

……"这种或那种物体的质料同它的对立面的关系如何，这是一个难题。举例来说，某人的身体就其潜能来说是健康的，而健康和疾病是对立的，那末这个人的身体是否就既可能健康又可能有病呢？…… ‖ **注意**

……其次，活人是否按可能性来说是死人呢？"

这里所摘见«形而上学»第八卷第五章，亚里士多德在这里

讨论的是对立面的同一性问题，这是古希腊哲学史上经常争论的一个问题，亚里士多德感到“这是一个难题。”这里主要表述了以下三点思想：

一、亚里士多德认为任何一个事物的生成、变化，都必须以一定的质料为基础，都是从一个某物而成为另一个某物。比如现实生成的不是“白”，而是“白的”木料（就是说，“白”不能单独生成，必须是一个具体事物成为“白的”）。事物的相反性质的转化也是以一定的质料为基础的，如“一个黑脸变为一个白脸”，而不是单纯的“黑变白”。

二、由此，亚里士多德提出一个问题，每一个事物的质料与它的相互对立的方面，是处于怎样的关系呢？也就是说，互相对立的东西是否潜在地同时存在呢？（亚里士多德认为质料相对于形式来说，是潜能。）比如，身体是否潜在地又健康又有疾病呢？水是否潜在地是酒又是醋呢？（因为酒和醋是水变来的。）他对这个问题的回答是肯定的。身体处于正面状态与正面形式时是健康，这个状态和形式的丧失就成为疾病。水可能成为酒，当酒腐坏时，就成为醋。因此，在亚里士多德看来，事物的质料，作为潜在的东西，包含着相互对立的方面，可能向互相对立的两个方面变化。

三、接着，亚里士多德又提出，酒是不是潜在的醋，一个活人是不是一个潜在的死人呢？他对这个问题的回答则是否定的。因为，在他看来，酒不是醋的质料，活人不是死人的质料，酒和醋的质料都是水，活人和死人的质料都是身体。酒不能直接转化为醋，活人不能直接转化为死人，而必须先还归于它们的质料。

可见，亚里士多德一方面肯定了客观的具体事物的变化，看到了对立方面的存在和互相转化的情形，并且把事物向对立方面的转化与潜能向现实的转化联系起来，这都是值得我们注意的辩证法的合理因素。但是另一方面，当他谈到具体的矛盾和转化时，又不能断然承认现实的对立方面的存在和转化，而只把对立

的方面置于潜在的状态中，并在一定程度上把质料与形式、潜能与现实割裂开来，认为现实的东西只有先还原为潜在的质料，才能向对立面转化，这就显得很牵强而不符合实际了。这里也表现出亚里士多德的思想动摇于辩证法与形而上学之间。

亚里士多德的这种观点还可见第九卷第九章，他说："凡能有所作为的，总是一样能做相反的事业，人能做好事，也同样能做坏事，每一潜能就包涵着这两端；同一潜能致人健康也致人疾病，致静也致动，建设也破坏，引动建设也引发破坏。这样，潜能同时涵有各个对反；但相反两项不能同时存在，相反的实现也不能同时见到，例如健康与疾病不得两存。"（«形而上学»第185页）又如，在第四卷第五章中，他说："同一事物在潜能中可以同时涵有一个对成的两端，但在实现时，就不能再涵有两端了。"（同上第72页）

第418—419页

第11篇第1章第12—14节：

……"他们"（哲学家们）"把数学的东西当做某种存在于理念和此岸世界以外的、介于理念和感性事物之间的第三者。可是，除了自在的人（或自在的马）和单个的人或马以外，并没有什么第三种人和第三种马。但如果问题并不象他们所说的那样，那末，数学家又研究什么呢？无论如何，不会是此岸的东西，因为在此岸世界中没有任何东西是象数学所要寻求的东西那样"……

同上，第2章第21—23节：

……"其次，试问除了具体的事物以外是否还存在着什么东西呢？我把物质和一切物质的东西都叫做具体的事物。如果除了具体的事

物以外并不存在着什么东西，那末一切都是暂时性的，因为一切物质的东西在任何情况下都是暂时性的。但如果除了具体的事物以外还存在着什么东西，那末，这显然就是形式和形象。然而，讲到形式和形象时，我们很难确定哪些事物具有形式和形象，而哪些事物则没有”……

第11篇第3章第12节第185—186页——数学家把热、重量以及其他“感性的矛盾”撇在一边，他注意的“只是数量的东西”……“对待现存事物也是这样”。

> 这里有辩证唯物主义的观点，但这是偶然的、不彻底的、尚未发展的、倏忽即逝的。

列宁接连摘录的这三段，分别见«形而上学»第十一卷第一、二、三章，是亚里士多德在谈到哲学与数学对象问题时的论述。

第一段话的意思，主要是反对把数学的对象看做脱离个别事物而独立存在的东西，批评柏拉图派（即所指的“哲学家们”）关于数学的观点。柏拉图把理念和数学对象看做是不同的两极，但都是独立存在的实体，并且认为数学对象是介于理念和个别事物之间的“第三者”即一种中间体。亚里士多德认为这种观点和柏拉图的理念论只是同一个理论的两个部分，同样都是错误的，因为理念论和数学所研究的东西，既然是普遍性的，就不能成为单个的实体而独立存在。因此，在这一点上他对柏拉图理念论的批判也同样适合于对柏拉图关于数学观点的批判。同时，他认为，如果在理念和个体事物之间插入一个中间体，那么，在理念和中间体之间又可插入第二、第三以及无穷个中间体，在他看来，这是不合理的，也是不可能的。

但是，亚里士多德并不否认数学研究有它自己的对象。他认为，数学所研究的东西，既不是柏拉图所说的独立存在的“第三者”，也不是这个世界的独立存在的个体事物，而是属于个体事物的某些普遍性的属性，比如属于事物的点、线、面、数、角等等。（第一段译文中所译“此岸世界”、“此岸的”，宜译为“这个世界”、“这个世界的”，因说“此岸世界”，容易误解为与之相对的是不可认识的“彼岸世界”。）亚里士多德这里所说数学家所研究的不是“这个世界的东西”，就是说不是单独存在的具体事物本身，而是从具体事物中抽象出来的某些具有普遍性质的属性。因此，他说：“恰如数理的普遍命题不研究那些脱离实际延伸着的量度与数，以为独立存在的对象，而所研究的却正还是量度与数，只是这量度与数已不复是作为那具有量性与可分性的原事物。”（《形而上学》第263页）他还指出：数学所研究的“也可能有某些可感觉量度的命题和实证，这些并不在原事物的感觉性上着意，而是在某些其他特质上着意。”（同上）

可见，亚里士多德在一定程度上说明了数学研究中抽象性的特点，他既反对柏拉图和毕达哥拉斯学派把数看做脱离和高于感性事物而独立存在的唯心主义和神秘主义的观点，同时他又把数学和一般的自然科学（他统称之为“物理学”）区别开来，认为“物理学”的对象是独立存在的变化着的事物，而数学的对象则是依赖于个别事物，并且是某些不变化的普遍属性。

关于数学研究这种抽象性的特点，他有一段话说得很清楚：“每一问题最好是由这个方式来考察——象算术家与几何学家所为，将不分离的事物姑为分离。人作为一个人是一件不可区分的事物；算术家就考虑这人作为不可区分而可以计数的事物时，它具有那些属性。几何学家看待这人则既不当作一个人，也不当作不可区分物，却当它作一个立体。”（同上书第265页，着重点是注者加的。）他认为这种可计量性和立体性等数学所研究的东西虽然都不能脱离具体事物而单独存在，但可由算术家和几何学家

撇开事物的许多感性的方面而抽离出来加以考虑。因此，数学研究的对象也和现实事物一样是客观存在的。这也就是第三段列宁所作的简要摘录和转述的大意。

亚里士多德还举例说明，比如数学上的有些命题专门研究事物的运动，这就没有必要将运动看做是与可感觉事物相分离的独立存在，在具体事物之外另去建立一套运动对象，而是就事物的运动方面，把它当作面或线等等去进行研究，从而建立若干命题，获得许多知识。他并且认为各种学问的研究也莫不如此，每门学术研究事物这一方面或那一方面的主题，而撇开其他偶然的属性，比如医学，以健康为主题，至于其他属性就可以不加过问。又如几何，虽然遇到的是感性事物，但可以撇开各种可感觉的性质，而专门研究事物的几何方面的属性，这样也不致于把数学误解为关于感性事物的学问。后面列宁所指，亚里士多德卓越地、明确地、清楚地、唯物主义地解决了数学以及其他科学把事物的一个方面抽象化的困难，就正是指的亚里士多德的这些观点。

至于第二段摘录，主要是说明实际存在的具体事物都是形式与质料的结合，形式并不独立存在。原文的意思比较清楚。根据罗斯的英译本，这段摘录的最后一句话是这样的："然而，我们很难确定，哪些形式能独立存在，而哪些形式则不能；因为在有些情况下，比如一所房屋，形式显然不能独立存在。"

以上三段摘录说明，亚里士多德在对柏拉图和毕达哥拉斯派观点的批评中，表达了一个基本的合理思想，就是认为普遍性的东西，如数学所研究的对象或事物的形式方面都是不能与个别事物相割离的，而只能与个别事物相结合而存在，人们只能将它从具体事物中在思想上抽象出来加以考虑和研究。列宁对亚里士多德的这种思想评价很高，指出"这里有辩证唯物主义的观点。"同时又指出这种辩证法和和唯物主义的观点仍然是素朴的，"尚未发展的"，也是不彻底的，因为他并没有正确地解决一般与个别、抽象与具体的辩证关系，不能够真正科学地说明一般与抽象

的性质。因而他在正面论述自己哲学观点时，更是往往夸大一般的作用，认为形式先于质料、高于质料以致最后可以完全脱离质料等等。这种错误在他有时说到哲学的对象问题时，显露得十分明显，他认为哲学的对象与“物理学”和数学的对象不同，必定是那种既独立存在，又永恒不变的实体，也就是他所说的“形式的形式”，即“第一推动者”，实际上就是神，他有时也就把哲学称为“神学”。可见他的哲学思想的基本特点是动摇性，他的整个哲学体系最终是唯心主义的和形而上学的，因此他的许多辩证法和唯物主义观点也就往往显得是“偶然的”和“倏忽即逝的”东西了。

第422页

关于“数学哲学”（按照现代人的说法）的“困难”的质朴的述说（第13篇第2章第23节）：

……“其次，物体就是实体，因为它具有一定的完整性。但线怎么能是实体呢？从形式和形象方面来说，线不是象灵魂那样的实体，而从物质方面来说，线也不是象物体那样的实体，因为很明显，任何东西都不能由线、面或者点构成”……

在《形而上学》第十三卷第二章中，亚里士多德就数学对象不能成为单独存在的实体提出了许多论证，这里所摘录的一段，就是其中的论证之一，说明数学上抽象的面、线、点不能成为实体。根据英译本，这一段的全文是这样的：

“又，立体是一类实体，因为它已经具备一定的完整性。但线怎么能是实体呢？线既不能象灵魂那样，作为一种形式或状貌，也不能象立体那样，作为质料；因为我们没有将线或面或点组合起来造成任何事物的经验，假如这些是一类物质实体，我们

就会看到事物能够由它们组合起来。”（可参阅中译本第262页）

亚里士多德认为作为单个实体的情况只能有三种：一、形式；二、质料；三、形式与质料的组合体。在他看来，独立存在的具体事物一般都是第三种。在这里他从数学上抽象的面、线、点不能作为三种实体中的任何一种，来证明数字对象是不能单独存在的。首先，不能作为形式，因为形式总是作为一个完整事物的本质或结构。他把人和动物的灵魂看做形式，把躯体看做质料，因此，以灵魂为例，说线不能象灵魂那样作为形式。其次，也不能象一个具有完整性的立体那样，作为构成一个具体事物的质料，因为如果作为质料，人们就可以用来造成一种东西，比如青铜可以用来作成雕象，建筑材料可以用来造成房屋，但我们却不能用抽象的面、线、点去造成任何事物。

总起来说，亚里士多德认为，数学上抽象的面、线或点，是没有形体的，也不能用来造成任何有形体的事物，因而不能脱离具体的感性事物而单独存在。

列宁在前面说到：“原始的唯心主义认为：一般（概念、观念）是单个的存在物。”“人类认识的二重化和唯心主义（＝宗教）的可能性已经存在于最初的、最简单的抽象中。”（第420—421页）亚里士多德这里没有从认识的二重化过程，没有从一般与个别的辩证关系上来论证，而是比较直观地、质朴地说明一般的东西不能离开个别的实体而单独存在。这对于反对柏拉图和毕达哥拉斯派的唯心主义观点，揭露他们利用数学抽象的特点来夸大抽象概念的作用，把概念说成完全脱离感性来源的错误，也是有意义的。

十、费尔巴哈《对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》一书摘要

第427—428页

——莱布尼茨不同于斯宾诺莎的特点：莱布尼茨在实体的概念上增添了力的概念，“而且是活动的力”的概念……“自己活动”的原则——

> 因此，莱布尼茨通过神学而接近了物质和运动的不可分割的（并且是普遍的、绝对的）联系的原则。似乎应当这样去理解费尔巴哈？

…………

“因此，在莱布尼茨看来，物体实体已经不象笛卡儿所认为的那样，只是具有广延性的、僵死的、由外力推动的，而是在自身中具有活动力、具有永不静止的活动原则的实体。”

> 大概马克思就是因为这一点而重视莱布尼茨，虽然莱布尼茨在政治和宗教上有“拉萨尔的”特点和调和的趋向。

费尔巴哈在《莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》一书的第三、四节中，讲到莱布尼茨与斯宾诺莎、笛卡儿在哲学上的不同。上面这几段话和后面的几段话，就是列宁对这两章的摘录和评论。

斯宾诺莎是个唯物主义者。他的统一的实体就是自然界。斯宾诺莎明确规定实体是不变不动的，他认为变化运动的，只是自然中形形色色的个体事物，它们是实体的样式、表现。因而，尽管世界上千千万万个别事物在变，在运动，但由这些个体事物构成的实体，统一的自然界，则是不变的。所以马克思说，他的实体是“形而上学地改了装的、脱离人的自然”（《马克思恩格斯全集》第2卷第177页）。笛卡儿在哲学上是二元论者，在自然科学的范围内，他表述了唯物主义的思想。他规定物质实体的本性是广袤，除此之外，它并不包含任何内在的能使自己运动的原则或力的中心。因此，物体不能自己运动，全靠外力来推动，从而他把物质与运动加以机械的割裂。在他看来，运动只是位置的移动。

莱布尼茨是个彻底的客观唯心主义者，他确认世界的实体是精神性的单子，他给单子规定了自己运动的原则。费尔巴哈认为，莱布尼茨像斯宾诺莎一样，把实体的概念作为他哲学的中心。但是，莱布尼茨的实体与斯宾诺莎、笛卡儿的实体有本质的不同。莱布尼茨的实体是与活动的概念、力的概念分不开的，在实体的自身中包含着活动力。费尔巴哈引莱布尼茨自己的话说：“……凡是不活动的东西，凡是不含有活动力的东西，就决不是实体”。“活动是实体的特性”。“只有活动才构成真正实体的基础”。（《费尔巴哈哲学史著作选》1979年商务印书馆版第2卷第31页）莱布尼茨在说明他的实体的活动力与一般的能力不同时写道：“经院哲学家的能力或能动力只不过是一种与活动相邻近的可能性，它要过渡到活动，还需要外来的刺激和推动。可是，活动力自身中就包含着某种隐德来希与活动性，它处于活动的能力与真

实的活动之间的中间位置，它包含着一种趋向，因此它除了要求排除外在的障碍之外，不需要其它的力量，就能通过自身过渡到活动”（同上第30—31页）。费尔巴哈看到了莱布尼茨在实体的概念上增添了活动力的概念，并强调指出这是莱布尼茨的实体不同于斯宾诺莎、笛卡儿实体的特点。列宁很重视费尔巴哈这一思想，并认为费尔巴哈似乎是看到了莱布尼茨在唯心主义的基础上接近了物质和运动不可分割的联系的原则。

马克思在1870年5月10日致恩格斯的信中谈到，在马克思生日的时候，库格曼送给他两块原来在莱布尼茨工作室中的毯子。马克思说他很喜欢，并把它们挂在自己的工作室中。马克思说："你知道我是钦佩莱布尼茨的"。列宁认为马克思大概就是由于莱布尼茨提出实体的活动力原则而重视他。

拉萨尔是十九世纪中叶德国小资产阶级社会主义者，他是当时工人运动中机会主义的主要代表之一。拉萨尔站在破落的小资产阶级的立场上，不满意德国资本主义的发展，但他又反对采取激烈的方法进行革命，反对阶级斗争，主张政治上的改良，企图通过普选和建立生产协会的方法，使反动的普鲁士逐渐变成所谓“自由人民国家”。

莱布尼茨生活在17世纪末18世纪初。当时德国在经济上十分落后，莱布尼茨作为德国新兴资产阶级的思想代表，宣传资本主义生产方式，拥护技术进步。但在政治上，慑于当时封建专制的势力，极力主张妥协，企图借助于所谓开明专制为资产阶级争得政治和经济上的权利。莱布尼茨不仅是个哲学家，而且是个卓越的自然科学家，但他竭力调和科学与宗教，把他的哲学与神学结合在一起，如在他的单子论中就运用了“先定的谐和”这一神学概念，似乎神在创造单子时就安排好了它们的全部发展和相互的一致与谐和。这是以另一种方式赞美了上帝创世说，歌颂了上帝的伟大。

可见，莱布尼茨在政治上是软弱的，对宗教是屈服的。所以

列宁说他有拉萨尔的特点和调和的趋向。尽管如此，但在他的哲学中也透露了许多辩证法的思想，如实体活动原则；接近了物质和运动相联系的原则等。

第427—428页

“斯宾诺莎的实质是统一，莱布尼茨的实质是差异、区别。”

斯宾诺莎的哲学是望远镜，莱布尼茨的哲学是显微镜。

斯宾诺莎把一个不动的统一的实体作为他的哲学的最高原则。莱布尼茨却以无数的精神性的单子当作世界的实体。莱布尼茨的单子具有独立性和活动力，每一个单子都不同于其它的单子。

费尔巴哈看到个体原则和差异原则在莱布尼茨哲学中的重要作用。他指出，“斯宾诺莎的实质是统一，莱布尼茨的实质是差异、区别。在莱布尼茨看来，差异是本质和事物的根基、原则和实质。”（同上第34页）费尔巴哈进一步分析道，莱布尼茨把统一直接与差异的概念结合起来；莱布尼茨所规定的统一是差异中的统一，是进行自我区分的能动性的统一。莱布尼茨所规定的统一与斯宾诺莎等的统一不同，斯宾诺莎把整个世界当成一个不动的统一的实体，莱布尼茨把统一只作为一个单一的、个体的统一，如单子。单子是以差异为基础的个体的统一，不仅每个单子彼此不同，而且每个单子内部也是不断运动变化的，不同单子的聚积就成了千差万别的事物。

费尔巴哈机智地把斯宾诺莎哲学比作望远镜，把莱布尼茨哲学比作显微镜。

费尔巴哈说，斯宾诺莎是个天文学家，他以不变动的一瞥来观察统一的太阳或神，并沉醉于这种庄严的景象，世界及其事物都不在他的心目中。他是最新哲学上的哥白尼，在他看来神是个不

动的中心，世界围绕着它不停地旋转。除了星体的用数学来计算的年龄，除了永恒的天体力学的运动而外，斯宾诺莎就不知道还有别的运动，别的生命。可以说斯宾诺莎在哲学上的成就正如天体力学一样，其真理性是有限的。

费尔巴哈认为，在莱布尼茨的哲学中，也有许多卓越的部分，但完全是以另一种方式表现出来的。如果说，斯宾诺莎哲学象是望远镜，人们通过它向遥远的天空（实体）一瞥，产生了对天空的景仰，那么，莱布尼茨哲学却象是一架显微镜，人们通过它在一滴水中看到了许多奇妙的生物形态（实体），产生了对它们的赞叹。所以费尔巴哈说：“斯宾诺莎哲学是把遥远得看不见的事物映入人们眼帘的望远镜；莱布尼茨的哲学是把细小得看不见的事物变成可以看得见的事物的显微镜”。（同上第36页）。

第428页

单子是莱布尼茨哲学的原则。个体性、运动、（特种的）灵魂。不是僵死的原子，而是活生生的、活动的、自身中反映整个世界的、具有表象（特种灵魂）的（模糊的）能力的单子，这就是“最终的要素”。

单子是莱布尼茨客观唯心主义体系的核心，是莱布尼茨哲学的基本概念。费尔巴哈在《对莱布尼茨哲学的叙述、分析和批判》一书中，用了大量的篇幅详细地介绍和分析了单子论的基本思想。

莱布尼茨认为一个个精神性的单子是构成世界的实体，是构成一切事物的最终的要素。单子没有广袤性，没有部分，是绝对不可分的个体。单子是绝对独立的，它们互不相通，用莱布尼茨的话说“单子没有可供事物出入的窗子。”单子是构成一切复合物的最小单位。他说：“正如一切数都是由一所组成，一切众多也是由统一组合而成。”（《费尔巴哈哲学史著作选》第2卷第

46页）

莱布尼茨承认事物是运动的，事物的运动来自单子的运动。从单子是独立的、个体性的原则出发，莱布尼茨不承认推动单子运动的力来源于外，而只承认来源于内，他把内在的活动力叫作“内在活动的源泉”。单子的运动是自己的运动。

莱布尼茨认为，任何存在物都必有其规定性，否则就不是存在物了。单子的规定性是表象，单子按其表象的清晰程度而区分为不同等级的单子。莱布尼茨把具有清晰表象的单子叫作灵魂，把那些只具有模糊的表象的单子称为隐德来希或“特种的灵魂”。灵魂构成高级动物，而物质世界则是由低级的单子——特种的灵魂组成的。莱布尼茨说：“单子的本性既是表象，所以任何东西都不能限制单子只表象事物的一部分，虽然这种表象确乎在整个宇宙的细节方面只是混乱的，而只能在事物的一个小部分中是清晰的，……单子都以混乱的方式追求无限，追求全体……，”（《十六——十八世纪西欧各国哲学》第302页）莱布尼茨在具体谈到单子如何在自身中反映全宇宙时说道：宇宙“全体是充实的，因而全部物质是连接的，既然在充实中所有的运动都按距离的比例对远处物体发生影响，因而每一个物体都不仅受到与它相接触的物体的影响，并以某种方式感受到这些物体中所发生的事件的影响，而且还以这些事物为媒介，感受到与它所直接接触到的这些事物相接触的事物的影响：——所以，这种传达一直达到一切遥远的距离。”（同上第302—303页）因此，单子“特别清晰地表象着那个与它关系特别密切的、以它为‘隐德来希’的形体：这个形体既是以‘充实’中的全部物质的联系来表现全宇宙，灵魂也就以表象这个以一种特殊方式附属于它的形体来表象全宇宙。”（同上第303页）

列宁把单子论的基本思想简单地概括为：个体性、运动、（特种的）灵魂。不是僵死的原子，而是活生生的、活动的、自身中反映整个世界的、具有表象（特种灵魂）的（模糊的）能力

的单子，这就是“最终的要素”。

第430页

“模糊表象的混合物——这就是感觉，这就是物质”……“因此，物质是单子的结合”……

我的自由的转达： 单子＝特种的灵魂。莱布尼茨＝唯心主义者。而物质是灵魂的异在或是一种用世俗的、肉体的联系把单子粘在一起的浆糊。

“绝对实在只处在单子和单子的表象中。”物质只是现象。

这里谈的是莱布尼茨的物质概念。

莱布尼茨作为一个科学家，不能对客观物质实在视而不见；但作为一个彻底的唯心主义者，他又不能不用精神性的单子来说明客观物质实在。因而他对物质的叙述就只能是含混不清的、晦涩的、神秘的。

莱布尼茨说：“模糊表象的混合物——这就是感觉，这就是物质……”；“绝对实在只处在单子和单子的表象中”；“物质是现象”。这些话是什么意思呢？

按照莱布尼茨在单子论中的说法，单子的本性即是表象，所以任何东西都不能限制单子只表象事物的一部分。单子能表现其它一切事物的关系，因而成为宇宙的一面永恒的活的镜子。但是除了最初的一个单子即上帝是无限的而外，其它一般的单子都是有限的，因此它只能清晰地表象着那与它关系特别密切的、以它为“隐德来希”的事物，对于整个宇宙事物的表象只能是混乱的，不清楚的。费尔巴哈说，一个受限制的、不完全的表象就是一个模糊的、混乱的表象；混乱的表象就是无限的“多”在单子的单

纯实体中的表现，就是关于单子之间联系的表象。由于单子不能一次把握无限丰富的宇宙，而只能一部分接着一部分地来了解，于是就产生了连续性、时间；单子不能把整个宇宙分解为它的因素而加以清楚和明晰地表象，而只能把它综合为无限多样和复杂的图景而加以混乱地表象，这种混乱的、模糊的表象是感性的表象。模糊表象的混合物，就是感觉，就是物质。费尔巴哈写道："从表象着的单子的观点看来，物质不外是模糊的混乱的表象"；"模糊表象是单子相互之间的关系、联系，可是模糊表象是感性的表象，因此，物质是单子的结合"，"是一个把单子缠绕起来、搅成一团的网"。（《费尔巴哈哲学史著作选》第2卷第59、64页）

综上所述：按照费尔巴哈的解释，莱布尼茨的物质是由混乱的表象构成的，是感性的东西。费尔巴哈进一步叙述道，莱布尼茨所谓"物质是现象"的命题，只不过是把物质作为一般联系的意义加以进一步的规定，不仅说明物质不是自在的存在，而且要说明物质是单子之间的联系。费尔巴哈说："单子的自为存在是它的灵魂，单子的为他存在是物质。单子不仅是一个能够表象的东西，而且也是一个被表象的和可表象的东西"。（同上第77页）单子作为被表象的东西，它不只是与一般物质联系，而是与一个规定的，对他个体性本质特别适合的物质相联系，这就是单子的肉体。莱布尼茨说，每个单子都有一个肉体，单子与肉体的结合产生了一个我们称之为复合实体的东西。费尔巴哈解释说，肉体就是单子或实体的凝结、集合和汇集。肉体是富于感情的黏土，通过它，单子的自在的存在和自为的存在变为可以感知的具体的存在。

列宁用一句话概括了莱布尼茨关于物质的观点，以及费尔巴哈对他的解释，即"物质是灵魂的异在或是一种用世俗的、肉体的联系把单子粘在一起的浆糊"。所谓浆糊，是列宁比喻的说法，形容莱布尼茨的物质是一团混乱的不清楚的东西。

第431页

"尽管单子是不可分的，但它具有复杂的意向，即无数的表象，其中每一个表象都寻求着自己的特殊变化，同时这些表象由于和一切其他事物有本质联系而处在单子中"……"个体性包含着似乎处在萌芽状态的无限的东西。"

注意 莱布尼茨 生活于 1646—1716年

这里是特种的辩证法，而且是非常深刻的辩证法，尽管有唯心主义和僧侣主义。

"自然界中的一切都是相似的。"

"总之，自然界中没有任何绝对间断的东西；一切对立面，空间和时间的一切界限以及特殊性的一切界限，都消失在绝对的不间断性、宇宙的无限联系面前。"　　注意

这几段是列宁从第十二节："宇宙的普遍联系以及有机生命的无限性和差异性"中摘录下来的。

在这一节中，费尔巴哈叙述了莱布尼茨关于单一事物和整个世界相联系的思想。

莱布尼茨把他的单子与伊壁鸠鲁的原子作了比较，指出二者之间有重大的差异。莱布尼茨认为虽然原子与单子一样都是变动的，但是原子只追求场所的变化，而单子则追求无限的表象。原子有部分，但它的内部是空虚的。"尽管单子是不可分的，但它具有复杂的意向，即无数的表象，其中每一个表象都寻求着自己的特殊变化，同时这些表象由于和一切其它事物有本质联系而处在单子中"。莱布尼茨的逻辑是：单子是不可分的、个体性的本质，但它是丰富的简单性，它具有复杂的表象，它追求表象全宇宙。但它却只能清晰地表象着那个与它关系特别密切的，以它为隐德来希的形体。形体（亦可译作肉体——编者注）是灵魂的直

接的、最初的对象，灵魂通过形体把握其它的对象。因为，在莱布尼茨看来，形体不是孤立的。他说，在空间中全体是充实的，一切物质是相互连接的，正如在充实的空间中，一切运动都按距离的比例对远处的物体发生影响一样。因而，每一个物体不仅受到与它最接近的物体的影响，而且通过它们也受到远处物体的影响。这种传达一直达到一切遥远的距离。因此，每一个事物都能感受到宇宙中所发生的一切。因而，明察一切的人能够在每一个部分中察知全部发生的事，甚至过去和未来发生的事，在现在认识到在时间和空间上甚为遥远的事，这样，每个形体在充实的空间中，通过与其它一切物质的联系来表现全宇宙，而单子也就透过以它为隐德来希的形体来表象全宇宙。莱布尼茨认为："没有任何一种个体的、个别的存在物，是不应当表现和表述其他一切存在物的"。(《费尔巴哈哲学史著作选》第2卷第82页)所以，"个体性包含着似乎处在萌芽状态的无限的东西"。(同上)

在谈到莱布尼茨关于有机生命的无限性与差异性的思想时，费尔巴哈引用了《单子论》第63——70、73、82等节。莱布尼茨说道，有机的形体是一具神造的自动机，它无限优越于人造的机器，神造的形体中每一个无限小的部分仍是一架机器。有机的形体是一个无限丰富生气勃勃的形体，物质的每个部分都包含一个有规则的多样性。他说，物质的每个部分都可以设想成一个充满植物的花园，一个充满鱼的池塘……，或我们完全不熟悉的活的东西……。费尔巴哈认为这种到处都有的、具有无限性的有机性的差异只在于其完善程度的不同。因为，莱布尼茨认为单子是一切事物的原素、自然的真正原子。而在单子之间没有广袤、形状不同，所有的只是表象清晰程度的不同。莱布尼茨把一般只具有模糊表象的单子叫作隐德来希或赤裸裸的单子，只有那些与记忆相结合具有清楚表象的单子才叫作灵魂。前者构成一般物质，后者构成高级动物。在模糊表象与清楚表象之间没有一道不可逾越

的鸿沟。从模糊表象到清楚表象或者相反，从一种表象转化为另一种表象，是单子的内在运动。莱布尼茨说："自然界中的一切都是相似的"，"谁真正认识某个事物，谁也就能认识一切事物；谁哪怕只理解物质的一个部分，但由于事物具有自成一体的联系，谁也就同时理解整个宇宙"。（同上第84页）"在每个存在物中都可以认识无限之物。"（同上）费尔巴哈概述莱布尼茨上述思想道，灵魂不过是一个达到清楚的表象和知觉的苏醒了的简单的单子。

简单的单子是一个昏睡的、还未展开的灵魂。到处都是萌芽，都是生命的因素，它们可能发展成一种与我们相似的本质。所以在自然界中没有真正的否定，没有真正的死亡和产生。死亡只是肢体的包藏和缩小；产生只是把已存在于种子中的本质扩大和展开。正如人是由精虫发展而成，精虫的隐德来希虽是非理性的，但它将要发展成人的理性的灵魂。这就是费尔巴哈所谓的，"自然界中没有任何绝对间断的东西；一切对立面，空间和时间的一切界限和特殊性的一切界限，都消失在绝对的不间断性、宇宙的无限联系面前。"

莱布尼茨关于单一事物和整个世界相联系的思想和有机生命的无限性的思想，都包含有合理的辩证法因素。唯物辩证法认为，物质世界是有机联系着的统一体。但是，莱布尼茨所说的一般联系和有机体的无限性，具体说来是指单子透过无限表象的能力与全宇宙相联系，所以列宁说，这里是特种的辩证法，是带有唯心主义和僧侣主义的辩证法。尽管如此，列宁特别提到莱布尼茨是生活于1646—1716年。在当时，形而上学思想方法在哲学中占据统治地位。恩格斯在《反杜林论》一书中曾说道，17世纪的哲学唯物主义主要是机械唯物主义。莱布尼茨作为德国新兴资产阶级的代表，在其客观唯心主义的哲学体系中包含了某些辩证法思想，这是难能可贵的。

第431—432页

“虽然，单子由于自己的完全由神经而不是由血肉构成的特性，被宇宙中发生的一切牵连着和影响着”……但“它不是世界舞台上的一个登场人物，而只是一个观众。单子的主要缺陷正是在这里”。

这一段的全文是：“虽然，单子由于自己的完全由神经而不是由血肉构成的特性，被宇宙中发生的一切牵连着和影响着，可是，对于周围发生的一切事变，单子不是一个亲临其境、耳闻目睹的见证人；它只是像读者那样参与这些事变；它只是站在遥远的地方经历了这一切。可是，站在远处经历某个事变，而不是现实地参与事变，这就是表象。因此，单子并没有由于这样的参与而越出它自己的范围，并没有因此破坏灵魂内心的安宁。总之，单子不是世界舞台上的一个登场人物，而只是一个观众。单子论的主要缺陷正是在这里”。（《费尔巴哈哲学史著作选》第2卷第88页）这是费尔巴哈对于莱布尼茨关于单子与宇宙的联系的观点的概述。在第十三节“单子之间相互联系和交往的方式”中，费尔巴哈谈到莱布尼茨的个别的独立的单子没有向外活动的原则；单子之间不可能有直接的影响和联系；单子只受自己本身的影响，它只同自己往来。但这不是说，单子是与世隔绝的。相反，单子虽不直接参加宇宙中发生的一切，但它通过知觉来表象全宇宙。一切事物本身对单子不发生影响，而是作为单子所表象者而与单子发生联系。但是这种表象不是对事物当下直接的表象，这种联系也不是直接的联系，而是通过神圣的“先定谐和”，单子在自身回忆中表象全宇宙。所以费尔巴哈说单子是由神经而不是由血肉构成的，并以此特性与宇宙发生联系。在单子与宇宙的联系中，单子表明只是一种精神性的本质，从而单子与宇宙之间缺乏真实的联系。费尔巴哈认为这是单子论的主要缺陷。

列宁对这一段摘录未加评语，看来列宁是同意费尔巴哈的意

见的。

第432页

灵魂和肉体的一致是神的先定谐和。

“莱布尼茨的弱点。”

“灵魂是特种的精神自动机。”（有一次莱布尼茨自己说，从偶因论过渡到他的哲学是很容易的。）但在莱布尼茨那里，这是从“灵魂的本性”中引伸出来的……

这里谈的是莱布尼茨的“先定谐和”，这一思想简单说来就是：精神性的单子是世界的本源，这种单子完全是孤立的、互不影响的一个个的精神实体，用莱布尼茨的话说，“单子没有可供事物出入的窗子”。但是现实世界的一切事物都是彼此联系，相互影响的。如何解释这一事实呢？莱布尼茨说当神在创造单子时，就为每一个单子予先安排好了它的全部发展过程。因此，虽然单子是互不联系地各自活动着，而它们相互之间的关系却是谐和的、有秩序的。这种谐和和秩序不是单子互相影响的结果，而是神的预先安排，即先定谐和。灵魂和肉体（两种不同的单子）之间的一致，也是单子间的关系，也是由神预先安排好的。灵魂按照目的因的规律活动，肉体按照因果规律活动，各有其独立性，但它们的活动是一致的，一致来自那里？神的先定谐和。

费尔巴哈在谈到莱布尼茨的先定谐和时说，先定谐和虽然是莱布尼茨的宠儿，但也正是他的弱点。先定谐和存在于单子的纯粹外在关系中，这与莱布尼茨哲学的整个精神是相矛盾的。先定谐和表明莱布尼茨对当时神学的屈从和阿谀。列宁在方框中摘录了费尔巴哈的评价，“莱布尼茨的弱点”，显然，列宁对费尔巴哈的意见是同意的。

费尔巴哈把莱布尼茨关于灵魂和肉体之间关系的先定谐和的

思想，和笛卡儿学派的偶因论作了比较。费尔巴哈写道："有一次，莱布尼茨自己说，从偶因论过渡到他的哲学是很容易的。"费尔巴哈认为，这种说法有一定的道理。因为莱布尼茨和偶因论一样，都把灵魂和肉体看作是两个彼此对立，互不影响的实体。但是，费尔巴哈接着说，莱布尼茨又与笛卡儿学派的偶因论者不同。偶因论者在解决彼此孤立的灵魂和肉体的关系时完全乞求于神，而莱布尼茨却是从灵魂的本性，即从神的先定谐和，引伸出灵魂与肉体的联系。费尔巴哈认为这一点不仅使莱布尼茨哲学与偶因论区别开来，而且在哲学史上也是一个积极的进步，这一进步也反映了全人类的进步，因为这使专横的神的领域愈来愈受到限制。

看来列宁是同意费尔巴哈的分析的，费尔巴哈的分析基本上是正确的。

在哲学史上，笛卡儿学派的偶因论者认为神时刻在调节灵魂和肉体的活动，从而使这两个完全孤立的实体互相协调一致。莱布尼茨虽然也把灵魂和肉体看作是两个互不影响的实体，但他认为神在创世之初就为一切预先安排好了秩序。以后，一切事物的活动都是按照这一预先规定的秩序进行，因此它们之间总是协调一致的。莱布尼茨比喻说，正如一个技艺高超的钟表匠制作的两个钟，虽然它们彼此之间毫无联系，但它们总是一样的准确。如果说要神来守在旁边不时的调节，岂不把神比作一个坏的钟表匠了，这与神的"全智全能"是不相称的。莱布尼茨所谓"灵魂是特种的精神自动机"也是这个意思，即灵魂（单子）被神创造出来以后，就自动地反映或表象事物中所发生的一切。在这里，莱布尼茨一方面是以更精致的唯心主义来论证上帝创世说，而另一方面却是把神的作用只限定在创世之初。在当时宗教势力还十分强大的德国提出这种观点当然是一个进步。

第432—437页

莱布尼茨在他的《理性新论》中批判了洛

克的经验论，他说，凡是存在于理智中的……理智本身除外。

……

"必然真理"的原则"在我们之内"。

参看康德，也是这样

……

……"相反地，莱布尼茨作为一个唯心主义者或唯灵论者，把手段变为目的，把对感性的否定变为精神的本质……

这里谈的是有关莱布尼茨的认识论问题。在认识论上，莱布尼茨是个唯心主义的理性主义者。他从"单子没有可供事物出入的窗子"的观点出发，否认认识有外界的来源。他不同意洛克关于一切认识来源于感觉的看法。在《单子论》中，莱布尼茨把真理分为推理的真理和事实的真理。推理的真理是根据逻辑上的矛盾律得出的，它是必然的、普遍的、自明的真理。如数学上的公理就是必然的真理。事实的真理是根据充足理由律对某一事实作出的判断，它是偶然的真理。莱布尼茨认为，洛克没有把必然真理与历史真理的来源彻底区分开，这是错误的。前者产生于理智，而后者则出于感性经验，甚至出于在我们之内的一些混乱的表象。他还说："精神不仅能够认识必然真理，而且能够在自身中发现必然真理"。（《费尔巴哈哲学史著作选》第2卷第141页）

在这里，列宁联想到康德关于普遍的先天综合判断的理论与莱布尼茨的必然真理相类似。也可以说，康德的思想是受了莱布尼茨的影响。所以，列宁说，"参看康德，也是这样"。

莱布尼茨从"必然真理的原则在我们之内"的看法出发，反驳洛克的"凡是存在于理智中的，无不先已存在于感觉中的"原理，认为应加上一句"理智本身除外"，意思是，理智本身总不是存在于感觉中的。莱布尼茨在《人类理智新论》中说："我们心灵是必然真理的源泉，而对于一个普遍真理，不论我们可能

有多少特殊经验，我们不能单凭归纳法，不通过理性而认识它的必然性，就确信它永远是普遍真理……感官可以提出、支持并确认这些真理，但不能推证它们确然无误的及永久的可靠性”。在这里，莱布尼茨看到了经验主义的缺点，指出只凭经验，不经过理性的认识，是不可能得到具有普遍必然性的知识的。但是，莱布尼茨对理性的解释是唯心主义的。他认为理性、必然真理只来源于内，这就片面地夸大了理性的作用而贬低了感性经验。费尔巴哈批评莱布尼茨不懂得感性认识的否定，目的在于把感性认识提高到理性认识，而不是否定感性本身。费尔巴哈说，在千角形的概念或名称中，一千个边的形相是被扬弃了。但是对感性的否定不是目的，而只是把握对象的手段，在概念中就包含和体现了一千个边。“相反的，莱布尼茨作为一个唯心主义者或唯灵论者，把手段当成目的，把对感性的否定变为精神的实质”。

第 438 页

“人们关于感觉的虚伪性谈得那么多，关于语言的虚伪性却谈得那么少！要知道思维和语言是不可分割的！但是，归根到底，感觉的欺骗是多么粗糙，而语言的欺骗却是多么精巧！我终于托天之福，依靠我的五官懂得了，在理性意义上的逻各斯的一切困难和秘密都会从词的意义中得到解决，而在这以前，理性的普遍性、费希特和黑格尔的‘自我’的普遍性蒙混了我多么久呵！这就是为什么哈伊姆的话——‘理性的批判应当转变为语言的批判’——在理论方面使我觉得如此亲切。至于谈到作为感觉着的个别生物的我和作为思维着的生物的我这二者之间的对立，按照这种说明和引证的论文”（费尔巴哈本人的）“则被归结为尖锐

的对立：在感觉中我是单一的，在思维中我是普遍的。但同时，在感觉里我是普遍的，就同在思维里我是单一的一样。思维中的一致完全是以感觉中的一致为依据的。”

费尔巴哈在本书的前面谈到思维是获得客观性的能力，是认识客观世界的工具，但世界上却没有一个纯粹思维的人。一个人总是一个具体的存在，是一个实实在在的真实地存在着的人。一个只能思维的人，只是一个普遍的东西，抽象的东西，因而也是不存在的。

1847年，费尔巴哈在对本书的补充部分中，就这个问题作了一些补充说明。列宁摘的这长长一段话，就出自补充部分。

费尔巴哈补充说，在一个人身上，作为思维者而存在和作为具体的人身存在，是有区别的，它们是在人身上的两个方面。但，仅仅作为思维者的人，一个“作为思维的思维者”，却是不存在的。它只是作为一个名字、一个概念存在。这个概念和语词，象其他任何语词一样，适用于任何人又不适用于任何人。这种又适用又不适用，就是所谓语言的狡黠诡谲。接下去就是列宁摘录的那段话。

看来，费尔巴哈在这里主要是阐述语言、词、概念、思维的抽象性和非实在性，而强调感性、感觉、个体的实在性和真理性。

费尔巴哈在感性和理性上的观点是：感官、感觉所抓住的，是客观实在的东西，但是感官中给予的一切东西并不都是真理的。尤其是，人有各种各样的欲望、要求和想象，这都会给感官以各种影响，因此，他主张要把感觉给予的东西联系起来理解，即进入思维，才能认识真理。但他仍然强调感性。认为感性是理性的标准，是理性的基础。事物只有作为感性的东西才是实存的。而理性尽管能作到理解，但它抓住的东西则是非实在的。这样，费尔巴哈就走上唯名论的观点：世界上一切存在的东西都仅

仅是个别的；普遍的东西则只作为思维概念和语词而存在。

费尔巴哈就以这种立场来反对唯心主义的唯理论或思辨哲学。在他看来，普遍的东西仅仅是从个别而来的一个抽象，象概念和词都是如此。但思辨哲学则把这种纯属抽象的东西错误地当作一个独立的客观实在。他所说的“在理性意义上的逻各斯”，“理性的普遍性”“费希特和黑格尔的‘自我’的普遍性”，都指这种被当作客观实在的独立实体的思维抽象。费尔巴哈说，这些东西都只不过是一些思维抽象，它们的实际来源是和词一样的。词是一个非实在非独立的抽象东西，它只是一些客观的事物、性质或属性的标志。了解了词，也就容易了解思辨哲学如黑格尔的理念，以及宗教上的神，尤其是基督教的神。它们都不过是像词那样被思维创制出来，其不同处，只在于它们又被当作真实地客观地存在着的东西了。因此费尔巴哈引用了哈依姆的一句话：“理性的批判应当转变为语言的批判”。就是说，理性、思维被看作很复杂和神秘的东西，但它们实际不过像语言一样地起源于人们的抽象思维，语言怎样是非实在的东西，理性、思维也怎样是非实在的东西。

因此，在费尔巴哈看来，只有感觉中感受到的东西，才是真实的，因为在感觉中的都是个别的、单一的东西。思维中把握到的则是非实在的，因为那都是普遍的、抽象的东西。他下面说的“在感觉中我是单一的，在思维中我是普遍的”，就是这个意思。这是费尔巴哈在认识论上总的基本观点。

但是在思维中能不能也有单一的、个别的成分呢？在感觉中能不能也有普遍的、一致的成分呢？他认为也可以。他接着说：“但同时，在感觉里我是普遍的，就同在思维里我是单一的一样。”感觉的普遍性，他指人们在情感上的相通性和一致性。他说，一切社交友谊，都以人与人是在感情上有一致处作基础的。思维的单一性，则指思维者的观点、看法、学说的独特性和单一性。如他说，人们对一种不合心意的理论和新学说所作的评论和

批评，就有很多是只以一种偏见为基础的。看来，这里感觉的普遍性和思维的单一性都只涉及感情相通和思想上见解上相通的问题。在费尔巴哈看来，这种相通和一致的本源在于感性，“思维中的一致完全是以感觉中的一致为基础的”。